مرکز مطالعات اسلامی بینش
WWW.BINESH.CC

سخنان آراسته

مقوله‌های بنیان‌گذار انحراف فکری معاصر

ویراست یکم



نویسنده: عبدالله العجیری - فهد العجلان
ترجمه: احمد معینی

بسم الله الرحمن الرحيم

سخنان آراسته

تالیف: عبدالله العجیری - فهد العجلان

ترجمه: احمد معینی

ویراست نخست ـ تیر / سرطان ۱۳۹۹

www.Binesh.cc

مرکز مطالعات اسلامی بینش

فهرست

سخنان آراسته

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاء رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُون ﴾

(و بدین‌گونه برای هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن برگماشتیم؛ برخی از آن‌ها به برخی دیگر برای فریب [یکدیگر] سخنان آراسته القا می‌کنند و اگر پروردگار تو می‌خواست چنین نمی‌کردند؛ پس آنان را با آن‌چه به دروغ می‌سازند واگذار)

ابن عباس ـ رضی الله عنهما ـ می‌گوید: برخی از آنان سخن را برای برخی دیگر آراسته می‌کنند تا در فتنه پیرو آنان شوند.

عکرمه شاگرد ابن عباس می‌گوید: یعنی آراسته ساختن باطل با سخن‌وری.

مقدمه

الحمدلله و درود و سلام خداوند بر پیامبر و برگزیده اش، اما بعد:

عرصۀ اندیشه دیگر مانند گذشته مجالی ویژه برای گروهی از نخبگان نیست که در مراکز تحقیقاتی یا باشگاه‌های ادبی و کنفرانس‌های سالیانه یا جلساتی خاص مطرح شود. امروزه مانند گذشته مفاهیم ادبی در قالب‌هایی فنی و اصطلاحات نامفهوم برای عموم مردم عرضه نمی‌شود؛ بلکه اندیشه در دوران ما در پیکرۀ زبان شبکه‌های اجتماعی درآمده که هر یک از قدرت‌ها سعی می‌کنند تصورات و مفاهیم خود را از خلال آن عرضه کنند تا در پایان این اندیشه‌ها به مصرف کنندۀ نهایی برسد.

شخص پی‌گیر در این شکی ندارد که انقلاب مفاهیم فکری معاصر به شکل اساسی با انقلاب ارتباطات معاصر ارتباط یافته و امروزه شخصیت‌های تاثیرگذار اجتماعی در شبکه‌های ماهواره‌ای و شبکه‌های اجتماعی و روزنامه‌نگاری، از طریق ابزارها و روش‌های اثرگذار، برای شکل‌دهی به تصورات عقیدتی و فقهی و ساختاری به رقابت با هم برخاسته‌اند. نتیجه آن‌که بخش قابل توجهی از وقت جوانان و مجالس آن‌ها را بلعیده و به تدریج اندیشه‌های فلسفی و مدرنیسم با همۀ تفاصیل و رویکردهای خود و پروژه‌های انتقادی با شخصیت‌های تاثیرگذارش و مباحث حقوقی و سیاسی و دیگر مفاهیم به دایرۀ توجه جوانان وارد شده و جای مهمی را در هِرَم اولویت‌های آنان اشغال کرده است.

با وسیع‌تر شدن دایرهٔ جدل فکری و گسترش میدان‌های آن، به سادگی متوجه برخی گفته‌ها و ادعاها خواهی شد که همراه با این درگیری‌های فکری پی در پی تکرار می‌شود و در نتیجه ـ آگاهانه یا نا آگاهانه ـ تبدیل به ابزاری برای استدلال در عرصهٔ جدل و مناقشه شده است. این گفتارها به شکل‌های گوناگونی مطرح می‌شود اما در صورت تامل همهٔ آن به بسته‌هایی خاص برمی‌گردد که سعی در تغییر اندیشه‌های موثر اصلی دارد. برای سهولت انتقال این اندیشه‌ها و جای گرفتن آن در ذهن مخاطبان، آن را در جمله‌ای خلاصه و مختصر جا می‌دهند که نظر به وضوح و مستقیم بودن پیام و سادگی استدلالِ موجود در آن، نوعی اطمینان را نسبت به درستی این‌گونه سخنان القا می‌کند که به آسانی مورد پذیرش قرار می‌گیرد. اما مشکل وقتی پیش می‌آید که این‌گونه سخنان حاوی معانی باطل یا مبهمی هستند که راه را برای عبور برخی از انحرافات فکری گوناگون باز می‌گذارند.

این ادعاها همان چیزی است که آن را «سخنان بنیان‌گذار انحراف فکری معاصر» دانسته‌ایم. این سخنان دارای ویژگی‌هایی است جمله:

۱ـ گسترش و انتشار: این سخنان از گسترش بسیار وسیعی برخوردار است؛ نه تنها نزد گروهی از نخبگان بلکه صدای آن را می‌توان از گروه‌های مختلف مردم با هر سطح از علم و اندیشه و نظر و اطلاع شنید.

۲ـ اختصار: این عبارات کوتاه و مختصر است و بیشترین مفاهیم ممکن را در کلماتی اندک منتقل می‌کند. همین باعث می‌شود این سخنان به آسانی حفظ و رد و بدل گردد و به راحتی منتشر شود.

۳ـ تاثیر قوی: این سخنان غالبا در مقام استدلال برای اندیشه‌ها و برهان‌آوری برای سخنان و پافشاری بر روی مواضع نقل می‌شود. این باعث می‌شود صاحب آن گمان کند که حجتی قاطع در گفتگو است در نتیجه تلاش چندانی برای بررسی درستی آن به خرج نمی‌دهد و حتی گمان می‌کند که قدرت این سخن از ذات آن سرچشمه می‌گیرد [و خود نیاز به استدلال و درستی‌سنجی ندارد].

۴ـ وضوح: این سخنان معانی واضح و مستقیمی را نمایندگی می‌کند که پیچیدگی ندارد و این می‌تواند توضیحی باشد بر تاثیر شدید و انتشار وسیع آن. این ویژگی باعث می‌شود به سادگی بتوان از آن در بحث و جدل‌های فکری بهره برد و هنگام نیاز به حجت‌آوری از آن یاری خواست.

۵ـ اجمال و کلی‌گویی: این سخنان باطلِ محضی را عرضه نمی‌کند که همه بر رد آن متّفق القول باشند، بلکه سخن باطل را به روشی آرام که حساسیت ایجاد نمی‌کند و زیر پوسته‌ای از حقِ مورد پذیرش عبور می‌دهد و همین باعث می‌شود مردم بدون دقت و بدون در نظر گرفتن جوانب مشکل‌دار، آن را بپذیرند.

خلاصه آن‌که: نخی که دانه‌های این سخنان را با همهٔ تفاوت‌هایش و دوری و نزدیکی‌اش از حق یک‌جا می‌گرداند: تاثیر کلی آن به همراه آسانی عبارت و وضوح حجت و عرضه‌اش در قالبی آسان و همه فهم و مختصر است که بسیاری اوقات به تولید اندیشه‌هایی در برخورد با قطعیات شریعت می‌انجامد.

با دقت در این ادعاها دانسته می‌شود که مجال این سخنان گوناگون است و تاثیر منفی آن نیز متنوع است:

۱ـ به بازی گرفتن منابع و روش‌های استدلال.

۲ـ رد یا انکار برخی از اصول و احکام محکم شرعی.

۳ـ پذیرش مفاهیم معاصری که در برخورد با قطعیات شریعت است و چه بسا دلیل‌تراشی برای آن.

۴ـ کوچک شمردن پای‌بندی به احکام شریعت و ایجاد شک در کمال آن یا تضعیف یقین نسبت به آن.

مشکل بزرگی که این تاثیرات علاوه بر انحراف در مفاهیم به جا می‌گذارد این است که مسلمان را به دام تفریط و سهل‌انگاری در حق خداوند کشانده و احساس خطا را از او گرفته و بلکه احساسی دروغین برحق بودن در هنگام گناه و خطا را به او می‌دهد که این شاید از خود گناه بدتر باشد، زیرا ارتکاب گناه امری طبیعی است و «هر بنی‌آدمی بسیار خطاکار

است» اما همین احساس خطا باعث می‌شود که مسلمان رو به توبه آورد و «بهترین خطاکاران، توبه‌کاران‌اند».

مصیبت هنگامی است که جهت‌نمای ایمانی مسلمان از کار بیفتد و احساس نکند که در دام هوای نفس افاده و گناه را کوچک شمارد و با بازسازی آن‌چه رخ داده، خود را همچنان در دایرۀ حق بداند که این در مسیر تصحیح و درمان و توبه مانع ایجاد می‌کند و همین است که یکی از جوانب خطر را در این‌گونه ادعاها آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که جنس شبهه خطرناک‌تر از جنس شهوت است؛ زیرا انسان از شهوت حرام توبه می‌کند، اما توبۀ صاحب شبهه سخت است.

مسئله وقتی سخت‌تر می‌شود که شبهه و شهوت هم‌دست شده و شخص شهوت‌ها و دل‌خواه خود را با شبهات بپوشاند؛ این نیازمند یک شوک ایمانی است تا اعتدال نفس را به آن بازگرداند و شخص بتواند امیال شخصی خود را از خواسته‌های وحی تشخیص دهد و بحث و گفتگوی علمی بتواند درد شبهه را درمان کند. بدون این مکاشفۀ ایمانی بحث و جدل علمی نیز کاری بیهوده و بلکه توهین به علم است و غالبا به هدف مورد نظر نمی‌رسد.

چرا که استدلال علمی همیشه و در همه حال سودمند نمی‌افتد و قرآن این قضیه را در مواضع گوناگونی ذکر کرده است:

{قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ} [فصلت: ۴۴]

(بگو این [کتاب] برای کسانی که ایمان آورده‌اند هدایت و درمانی است و کسانی که ایمان نمی‌آورند در گوش‌هایشان سنگینی است و قرآن برایشان نامفهوم است و [گویی] آنان را از جایی دور ندا می‌دهند).

و در جای دیگری می‌فرماید:

{وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إَلاَّ خَسَارًا} [الإسراء: ۸۲]

(و ما آن‌چه برای مومنان مایهٔ درمان و رحمت است از قرآن نازل می‌کنیم ولی ستمگران را جز زیان نمی‌افزاید).

و می‌فرماید:

{وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (۱۲۴) وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كَافِرُونَ} [التوبة: ۱۲۴، ۱۲۵]

(و چون سوره‌ای نازل شود از میان آنان کسی است که می‌گوید این [سوره] ایمان کدام‌یک از شما را افزود؟ اما کسانی که ایمان آورده‌اند بر ایمان‌شان می‌افزاید و آنان شادمانی می‌کنند.)

این به سبب هوا و هوس آنان است که باعث می‌شود از حق سود نبرند بلکه حتی علوم قرآن و راهنمایی‌های آن نزد آنان به جای آن‌که سلاحی باشد برای اظهار حق و دعوت به سوی آن، به نردبانی تبدیل می‌شود برای رسیدن به خواسته‌های بی‌ارزش نفسانی.

درک این قضیه ما را در تفسیر یکی از اسباب محدود ماندن اختلافات امامان سلف در فروع تفصیلی شریعت و کشانده نشدن آن به اصول اسلام یاری می‌رساند. صفای درون و روی آوردن زیبا به وحی ضمانتی بوده برای نلغزیدن به سمت انحراف در اصول. برای همین خواهی دید که منشا اختلاف در فروعِ تفصیلی غالبا اجتهادی است که اجر دارد، اما هر گاه دیدی دایرۀ اختلاف بر محور اصول و قطعیات اسلام می‌چرخد مطمئن باش که هوای نفس از پس پردۀ آن‌چه اندیشه خوانده می‌شود در حال دسیسه است و این همان چیزی است که وحی به شکلی قاطع اعلام کرده:

{فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ} [قصص: ۵۰]

(پس اگر تو را اجابت نکردند بدان که تنها از هوس‌های خود پیروی می‌کنند).

از آن‌جایی که این سخنان تا حد زیادی به سبک خاصی از استدلال ساده و مستقیم متکی است، تاثیری قوی بر اقشار مختلف جامعه می‌گذارد؛ زیرا همه قادر به درک اصل استدلال هستند هرچند در فهم ریزه‌کاری‌های آن متفاوت‌اند. این نوع استدلال تاثیری عمیق دارد اما با تکیهٔ آن بر سادگی و مستقیم بودن و دوری از توضیح و ترکیب و پیچیدگی باعث می‌شود شخص دچار اشتباهات بسیار شود؛ به معنای دیگر در مخاطب تاثیر می‌گذارد بدون آن‌که متوجه نقطه ضعف آن شود و این یکی از ویژگی‌های عموم سخنانی است که قرار است به بررسی‌شان بپردازیم؛ این سخنان به استدلال‌های آسان و واضح و مستقیم استناد می‌کند و در نتیجه با موفقیت در قشر وسیعی از مردم تاثیر می‌گذارد اما در مورد دقت استدلال و درستی آن سهل‌انگاری می‌کند و همین تاثیر قابل لمس و انتشار گسترده، فریبنده است و به عدم مراعات دقت در استدلال می‌انجامد.

فرایند کشف مغالطه‌های موجود در شماری از سخنان فاسد کار سختی نیست، اما نیازمند سطحی از دقت نظر و عدم عجله و در اختیار داشتن شماری از ابزار نقد است که صاحبش را قادر به دست گذاشتن بر مواضع اشکال سازد. اکنون به عنوان مثال به بیان برخی از این ادوات می‌پردازیم:

۱ـ گُشودن اِجمال سخن: این سخنان شامل قدری از کلی‌گویی است که ممکن است در خود مقداری حق و مقداری باطل را یک‌جا داشته باشد؛ بنابراین پذیرش یک‌بارهٔ آن صحیح نیست و ردِ آن نیز صحیح نیست، بلکه موضع صحیح در برخورد با این‌گونه سخنان

درخواست شرح و تفصیل است که به درک مواضع حق و باطل در سخن می‌انجامد و به سنجش صحیح و گرفتن موضعی صحیح‌تر در برابر آن منجر می‌شود.

۲ـ شکستن هیبت سخنان مشهور و منتشر: برخی از سخنان به سبب شهرت و وسعت انتشار نوعی قدرت غیر حقیقی یافته‌اند و توسط مردم پذیرفته شده‌اند و همین به ضعف توانایی نقد نزد برخی از مردم انجامیده و در برابر فشار آن سر فرو آورده‌اند. آنان گمان می‌کنند انتشار این سخن در عرصه‌ای گسترده نشان از درست بودن آن است، حال آن‌که عاقل می‌داند مجرد گسترش و شهرت، معیارِ حق و باطل نیست بلکه معیار حقیقی، ادله و براهینی است که یک سخن بر آن بنا شده است.

۳ـ از میان برداشتن شکوه و جلال لفظی: پاره‌ای از سخنان از شیرینی لفظی برخوردار است؛ سجع لطیف، ارائهٔ اندیشه در قالب شعر و ضرب المثل و بیان زیبا باعث می‌شود برخی از مردم به درست بودن آن مایل شوند و چنان‌که در حدیث آمده «پاره‌ای از بیان‌ها همچون جادو است». اما هر گاه آرایش و بزک لفظ را از یک مقوله برداریم و همانند یک اندیشهٔ مجرد با آن به جدیت رفتار کنیم بسیاری اوقات به مجرد این بررسی جدی، وجه اشتباه آن آشکار می‌گردد.

۴ـ توجه به مقدمه‌های فاسد: گاه برخی عبارات بر مقدمه‌هایی نادرست بنا شده است و در بحبوحهٔ مناقشهٔ خود این سخنان، گروهی از مردم از بررسی این مقدمات فاسد غافل می‌مانند و با پذیرفتن مقدمات سخن به مناقشهٔ خود آن می‌پردازند. این باعث می‌شود وجه

حقیقی اشکال در یک مقوله پنهان بماند یا باعث می‌شود آن سخن را بنابر استدلالی باطل رد کند و یا بخشی از آن را به سبب صحیح دانستن آن مقدمات بپذیرد. اما دقتِ کامل در محاکمهٔ یک مقوله مستلزم آن است که هم مقدمات آن و هم الفاظ خود مقوله و معانی‌اش و نتایج و آثار آن مورد بررسی قرار گیرد.

۵ـ آزاد شدن از زندان یک مقوله: چینش یک مقوله شاید صاحبش را ملزم کند که یا آن را بپذیرد و یا ردش کند و این موضع ممکن است در مورد پاره‌ای از سخنان صحیح باشد، اما در مورد گروه دیگری از مقوله‌ها تبدیل به تله شود. لازم نیست موضع صحیح محدود به این سو یا آن سو باشد، بلکه امکان دارد در موضع سومی باشد که این مقوله وانمود کند وجود ندارد. این مشکل بزرگی است که بسیاری از مردم در برابر بسیاری از دوگانه‌ها و سه‌گانه‌ها و چهارگانه‌هایی که برخی از مقوله‌ها آن را به کرسی می‌نشانند، به درستی درک نمی‌کنند. لازم نیست که سخنِ درست صرفا در یکی از گزینه‌های پیشنهاد شده باشد و این مستلزم آزادی شخص از اسارت این مغالطه است.

۶ـ توجه به سیاقی که یک مقوله در آن قرار دارد: بسیاری از عبارات و سخنان به خودی خود صحیح‌اند اما مشکل وقتی پیش می‌آید که در سیاقی خاص مورد سوء استفاده قرار گیرند. اگر سخن حق در سیاق باطل قرار گیرد معنای باطلی را پدید می‌آورد و این نه از جهت چینش یا معنای سخن بلکه از ترکیب آن در سیاقی خاص حاصل می‌شود. خداوند رحمت کند علی ـ رضی الله عنه ـ را که متوجه وجه اشکال در سخن خوارج شد که می‌گفتند: «حکم

تنها از آن خداوند است». پس سخنی گفت که ضرب المثل شد: «سخن حقی که به هدف باطل گفته می‌شود.«

-۷درک لوازم و عواقب سخن: اشکال برخی از سخنان و مقوله‌ها تنها وقتی آشکار می‌شود که لوازم مترتب بر آن و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود مورد ملاحظه قرار گیرد. برخی از سخنان صاحب خود را به یک دومینوی فکری وارد می‌کند و می‌بیند که مقتضای پذیرش آن سخن، پذیرش لوازم آن است و آن لوازم نیز او را به لوازم دیگر می‌رساند و به همین شکل تا جایی می‌رود که از حق و ارزش‌های حق دور می‌شود و ثوابت شریعت را زیر پا می‌گذارد؛ امری که در آغاز مورد نظر نبود. یکی از ابزار کشف سستی بسیاری از سخنان فاسد، ملاحظهٔ آن چیزی است که در صورت ادامه و پذیرش لوازمِ یک سخن و رفتن به پایان منطقی آن حاصل می‌شود.

۸ـ در نظر داشتن طبیعت مرجعیت حاکم: برخی از سخنان عبارت از قالب‌هایی کلی است که می‌توان انواع محتوای حتی متناقض را در آن جا داد. خود قالب قابل نقد شرعی نیست، بلکه نقد بر اساس مضمونی که قرار است در آن قالب قرار گیرد مشخص می‌شود. قضیه شبیه به لیوانی است که می‌توان در آن دوغ ریخت یا شراب، بنابراین مشکل از لیوان نیست، بلکه از طبیعت چیزی است که لیوان حاوی آن است. پر کردن این مقولات با مضامین تفصیلی محکوم به مرجعیتی است که تعیین می‌کند چه چیز در آن ریخته شود یا از آن بیرون انداخته شود. ممکن است کسی عبارت صحیحی را بگوید اما به سبب مرجعیتی که

می‌خواهد عبارت را بر اساس آن مورد حکم قرار دهد، آن را به منطقهٔ انحراف بکشاند. بنابراین در نظر داشتن طبیعت مرجعیتی که قرار است دربارهٔ بسیاری از مقوله‌ها حکم صادر کند به کشف وجه فساد پنهان در آن می‌انجامد.

۹ـ توجه به اصول مرکزی اندیشه‌ها: مقوله‌های منحرف بسیاری اوقات نوع بیان و عبارات خود را تغییر می‌دهند اما همیشه از یک خاست‌گاه مرکزی مشخص صادر می‌شوند. ادراک اصل و اساس فکری، به شناخت و درک مقوله‌ها یاری می‌رساند حتی اگر پوست عوض کند یا در قالب‌های گوناگون ظاهر شود.

۱۰ـ باز کردن یک اندیشه و باز گرداندن آن به اصل نخست: چهرهٔ واقعی برخی از مقوله‌های فاسد آشکار نمی‌شود مگر در صورت آن‌که آن را به چند بخش تقسیم کرده و هر بخش را به اصولش باز گردانیم؛ در این حالت وجه فساد مقوله با ملاحظهٔ فساد اصولش شناخته می‌شود.

۱۱ـ کشف اصول فاسد پنهان: گاه در داخل این مقوله‌ها امور فاسدی پنهان است که در آغاز به چشم نمی‌آید بلکه نیازمند نظر و تدقیق بیشتر است و کشف این موارد پنهان باعث آشکار شدن جوانب خلل و اشکال در آن می‌شود. همچنان‌که برخی از این پوشیده‌ها حتی برای خود گوینده آشکار نیست و برای همین باید توجه داشت که آن‌چه باعث می‌شود برخی از مقوله‌ها توسط عده‌ای پذیرفته شود صرفا به سبب داده‌های معرفتی متعلق به آن نیست بلکه گاه پوشیده‌هایی خارج از معرفت در پذیرش یا عدم پذیرش برخی سخنان تاثیرگذار

است؛ عواملی مانند تکبر، حسد، تعصب و محبت مال و جاه و دیگر موارد که همه تحت عنوان «هوای نفس» جا می‌گیرند.

در اثنای کتاب به شکل مصداقی، تاثیرات این ابزار را در کشف فساد بسیاری از این مقوله‌های ناصحیح بررسی خواهیم کرد.

قصدمان از آن‌چه گفتیم کم شمردن استدلال‌های آسان و مستقیم نیست، زیرا قدرت حجت و درستی آن مستلزم این نیست که پیچیده و سخت و برای بیشتر مردم غیر قابل فهم باشد، بلکه غالب براهین قرآنی از این نوع است؛ استدلال‌هایش قوی و در عین حال آسان و برای عموم مردم قابل فهم است و ممکن است مردم بنابر تفاوت‌شان در علم و ایمان از این حجت‌ها سود ببرند. اما هدف ما اشاره به خطر استدلال‌های باطل بود که ممکن است آسانی و قابل فهم بودن آن مانعی شود در برابر دیدن اشتباهات و مغالطه‌های موجود در آن و مخاطب را به سوی انحراف سوق دهد.

ایدهٔ این کتاب نیز از همین جا سرچشمه گرفته است و سعی دارد تعدادی از این مقوله‌ها را یک‌جا کرده و بر اساس همان منطق واضح آسان و مستقیم، به بررسی و کشف اشکالات آن بپردازد و هر مقوله‌ای را به صورت جدا معاینه کرده مضامین آن را به زیر ذره‌بین تحلیل ببرد و حق و باطل را از آن جدا سازد تا معانی صحیح را تایید و محل اشکال و ابهام و فساد را در آن عیان گرداند.

در مناقشۀ این مقولات به ارائۀ پاسخ ساختارمند که حقیقت هر مقوله و جانب خطای آن را آشکار می‌سازد و همچنین ارائۀ دلیل برای سخن خود و بیان لوازم فاسد هر مقوله اکتفا خواهیم کرد.

تلاشی که ما کرده‌ایم به پی‌گیری این سخنان و جمع‌آوری آن و ترکیب موارد مشابه با یکدیگر و چشم‌پوشی از برخی موارد به سود مقولۀ شبیه به آن بوده است. اما در نهایت به طبیعت حال این تلاش قابل پیشرفت و ویرایش است و این چیزی است که از خوانندگان گرامی انتظار داریم.

قابل ملاحظه است که همۀ مقوله‌های بررسی شده در این کتاب مربوط به جریان تفریطی و سهل‌انگار در امر شریعت است و مقوله‌های جریان افراطی مخالف را که به سوی غلو و زیاده‌روی دعوت می‌دهد در این کتاب نگنجانده‌ایم زیرا بررسی و معالجۀ این انحراف متفاوت از انحرافِ تفریطی است، در نتیجه مناسب ندیدیم که هر دو را در یک کتاب قرار دهیم. از سوی دیگر یک روش برای بررسی هر دو مورد مناسب نیست و چه بسا به یاری خداوند در آینده در کتابی مستقل به مقوله‌های بنیان‌گذار غلو معاصر نیز بپردازیم.

از الله متعال یاری و موفقیت و رای صحیح خواهانیم و از هرگونه پیشنهاد و تصحیحِ خوانندگان گرامی نیز به گرمی استقبال می‌کنیم و سپاس‌گزار آنان خواهیم بود. همین‌طور از همۀ برادران گرامی که نسخۀ پیش از چاپ را مورد تدقیق قرار دادند و ما را از ملاحظات و

پیشنهادات ارزش‌مند خود بهره‌مند ساختند کمال تشکر را داریم. خداوند متعال تلاش آنان را ارج نهد و آن‌ها را از اجر خود محروم نگرداند.

والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(۱) قرآن برای ما کافی است

این شبهه در سخن کسانی دیده می‌شود که قرآن را به عنوان تنها منبع حجت‌آوری و استدلال مطرح می‌کنند و اگر برای حکمی شرعی به سنت نبوی استدلال کنی این جمله را به سویت پرتاب خواهند کرد. آنان مدعی‌اند قرآن ـ بدون هیچ منبع دیگری ـ برای برپا داشتن دین کافی است و ممکن است برای این سخن خود به برخی ادلهٔ قرآنی استدلال کنند از جمله:

{وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ} [النحل: ۸۹]

(و این کتاب را که روشن‌گر هر چیزی است بر تو نازل کردیم)

یا این سخن پروردگار متعال که:

{مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ} [الأنعام: ۳۸]

(ما هیچ چیزی را در کتاب (لوح محفوظ) فروگذار نکرده‌ایم).

با دقت در این مقوله و حتی در الفاظ آن متوجه خواهی شد که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نیز آن را بر زبان آورده! البته به عنوان یک پیش‌بینی و مُجعزهٔ نبوی برای بیان انحراف گویندهٔ آن. از ابورافع ـ رضی الله عنه ـ روایت است که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمودند: «کسی از شما را نیابم که بر اریکهٔ خود تکیه زده و امری از اوامر من یا چیزی از آن‌چه نهی

کرده‌ام به او می‌رسد، سپس می‌گوید: نمی‌دانم، هر چه را که در کتاب خدا بود پیروی می‌کنیم».[1] این سخنی است لئیمانه که ظاهرش بزرگ‌داشت قرآن است و باطنش کم دانستن مقام پیامبر صلی الله علیه وسلم. اما با وجود دردی که این سخن در دل مومن ایجاد می‌کند، از سوی دیگر با وقوع این انحراف چنان‌که پیامبرمان ـ صلی الله علیه وسلم ـ بیان داشته بود بیش‌تر به صدق نبوت ایشان پی می‌برد.

ادراک سه حقیقت شرعی در رفع اشکالی که این شبهه مطرح کرده یاری می‌رساند:

حقیقت نخست: قرآن کریم حجت است و سنت نبوی نیز حجت است، چراکه هر دو وحی‌اند و این همان چیزی است که رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ در روایت دیگری از حدیث پیشین بیان کرده‌اند، آن‌جا که می‌فرمایند: «چه بسا مردی در حالی که بر اریکهٔ خود تکیه داده است، حدیث من به او می‌رسد پس می‌گوید: میان ما و شما [داور] کتاب خداست، پس هر آن‌چه را در آن حلال یافتیم حلال می‌شماریم و هر آن‌چه را در آن حرام یافتیم حرام می‌دانیم؛ حال آن‌که هر آن‌چه رسول خدا حرام بگرداند مانند چیزی است که خداوند حرام

---

۱ به روایت ابوداوود و ترمذی و ابن ماجه و احمد. ترمذی می‌گوید: این حدیثی حسن است. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

گردانده است».[1] پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ دلیل آن‌که تحریم او همانند تحریم خداوند است را در روایتی دیگر بیان کرده فرموده است: «آگاه باشید که به من کتاب و مانند آن داده شده است. آگاه باشید که قرآن و به همراهش مانند آن به من داده شده است، آگاه باشید که نزدیک است مردی بر اریکهٔ خود لم داده بگوید: قرآن برایتان کافی است، هر چه در آن حلال یافتید حلال بدانید و هر چه در آن حرام یافتید حرام بدانید».[2]

بنابراین هر آنچه پیامبر خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ حرام قرار داده مانند آن است که در قرآن حرام شده باشد بر این اساس که سخنان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ همانند قرآن وحی منزل است، زیرا همانطور که قرآن بر ایشان نازل شده، سنت نیز به ایشان داده شده است.

از جمله دلایل آن، سخن الله متعال در قرآن است که می‌فرماید:

{وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [النجم: ٣، ۴]

(و از سر هوس سخن نمی‌گوید (٣) این سخن به‌جز وحیی که وحی می‌شود نیست).

---

١ به روایت ترمذی؛ وی می‌گوید: این حدیثی است حسن و غریب از این وجه. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

٢ به روایت ابوداوود و احمد. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

این دلیلی است واضح بر آن‌که هر چه از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ صادر می‌شود وحی است و این به معنای حجیت و الزامی بودن آن برای مردم است.

از اعتراضات عجیب و غریب به این استدلال این است که می‌گویند: منظور این آیه این است که آن‌چه پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از قرآن به زبان می‌آورد وحی است و سنت شامل آن نمی‌شود.

می‌گوییم: این برداشت ممتنع است، زیرا مقتضایش این است که سخنان دیگر پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از روی هوس باشد و این طعن واضح در مقام نبوت و عصمت ایشان است.

اگر گفته شود: این سخن برخی از مفسران در تفسیر این آیه است، بنابراین لازمۀ سخن ما بر آنان نیز صدق می‌کند.

می‌گوییم: خیر، بلکه این سخن برای شما الزام آور است نه برای آنان، به دلیل دو تفاوت مهم:

تفاوت اول در انگیزۀ این سخن است. انگیزۀ شما از این ادعا، مخاصمۀ سنت و رد آن است، در حالی که آن مفسران بر وجوب پیروی از سنت و وحی دانستن آن اتفاق نظر دارند و این در تفسیر آنان بر وجوب طاعت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آشکار است، بنابراین، الزام مورد نظر به شما برمی‌گردد زیرا این حقیقت سخن شماست نه آنان.

تفاوت دوم در طبیعت این تفسیر است؛ زیرا عموم کسانی که این {وَمَا یَنطِقُ عَنِ الْهَوَی} را به قرآن تفسیر کرده‌اند، اشاره کرده‌اند که این قسمتی از معنای آیه است می‌شود نه آن‌که قصد منحصر دانستن این معنی به قرآن را داشته باشند. بنابراین اختلاف مورد نظر اختلاف تنوع[1] است نه تضاد، مانند اختلاف مفسران در تفسیر لفظ «صراط» در سورهٔ فاتحه. آنجا نیز رای مفسر مبنی بر ترجیح یک معنا بر دیگر معانی، بر قرائن و انگیزه‌هایی است مخالف انگیزهٔ شما، بنابراین با وجود مرجوح بودن این تفسیر و مخالفت آن با سخن بسیاری از مفسران، هرگز برای سلب حجیت از سنت به کار نمی‌آید زیرا همهٔ علمای امت از زمان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ تا امروز بر حجت بود سنت اتفاق نظر دارند و بر این‌که سنت در تقریر احکام شرعی معتبر است و این چیزی است که در ادامه به شکل قاطع آشکار خواهد شد.

حقیقت دوم: الله متعال در قرآن تاکید نموده که آن‌چه بر پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نازل شده تنها قرآن نیست، بلکه همراه با قرآن چیزی دیگری نیز نازل شده که از آن به نام «حکمت» یاد شده است. الله تعالی می‌فرماید:

---

۱ اختلاف تنوع به اختلافی می‌گویند که در آن اقوال گوناگون همه در یک آن درست باشند و منافی هم نباشند، مانند اختلاف مفسران در تفسیر «صراط مستقیم» که برخی آن را قرآن دانسته‌اند و برخی اسلام و اقوال دیگر، حال آن‌که همهٔ این معانی صحیح است زیرا تعارضی میان آن‌ها نیست. (مترجم)

{وَأَنزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا} [النساء: ۱۱۳]

(و الله کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و آن‌چه را نمی‌دانستی به تو آموخت و فضل الله همواره بر تو بزرگ بود).

و می‌فرماید:

{لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ} [آل عمران: ۱۶۴]

(به یقین الله بر مومنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، حال آن‌که قطعا پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند).

و همچنین می‌فرماید:

{وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ} [الأحزاب: ۳۴]

(و آن‌چه را که از آیات الله و حکمت در خانه‌های شما خوانده می‌شود را یاد کنید).

بنابراین آن‌چه بر پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نازل شده کتاب و حکمت است و این حکمت عین قرآن نیست زیرا بر قرآن عطف شده و مقتضای آن مغایرت است و چیزی نیست جز

سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ چرا که هر چه پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به مردم ابلاغ کرده خالی از دو حالت نیست: یا از کلام الله است (کتاب) و یا چیزی از کلام خود پیامبر صلی الله علیه وسلم (حکمت = سنت).

حقیقت سوم: آن‌چه در قرآن کریم مبنی بر امر به پای‌بندی به سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آمده است که نمونه‌های آن بسیار زیاد است و نشان‌گر دلالت قطعی و موکد بر حجت بودن سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ است. این دلایل را با اختصار فراوان می‌تواند این‌گونه دسته‌بندی کرد:

۱) امر صریح به وجوب اطاعت از پیامبر صلی الله علیه وسلم:

الله متعال می‌فرماید:

{قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ} [آل عمران: ۳۲]

(بگو الله و پیامبر را اطاعت کنید؛ پس اگر روی‌گردان شدند قطعا الله کافران را دوست ندارد)

و باز می‌فرماید:

{وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} [النور: ۵۶]

(و نماز را برپا دارید و زکات را بدهید و پیامبر را فرمان برید تا مورد رحمت قرار گیرید)

و می‌فرماید:

{وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ} [النساء: ۶۴]

(و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آن‌که به توفیق الهی از او اطاعت کنند)

و همچنین الله عزوجل می‌فرماید:

{وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [الحشر: ۷]

(و آن‌چه را پیامبر [او] به شما داد آن را بگیرید و از آن‌چه شما را باز داشت، باز ایستید و تقوای الله را پیشه سازید که همانا الله سخت‌کیفر است).

۲) بیان این‌که اطاعت از پیامبر صلی الله علیه وسلم، از اطاعت خداوند است:

الله تعالی می‌فرماید:

{مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا} [النساء: ۸۰]

(هر کس از پیامبر اطاعت کند در حقیقت الله را اطاعت کرده و هر کس روی‌گردان شود ما تو را بر آنان نگهبان نفرستاده‌ایم).

۳) بیان اجر اطاعت از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و پاداش آن در آخرت:

پروردگار متعال می‌فرماید:

{قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [الأعراف: ۱۵۸]

(بگو ای مردم من پیامبر الله به سوی همۀ شما هستم. همان [خدایی] که فرمان‌روایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست، هیچ معبودی [به حق] جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند. پس به الله و فرستادۀ او که پیامبر درس نخوانده‌ای است که به الله و کلمات او ایمان دارد ایمان آورید؛ امید که هدایت شوید).

و می‌فرماید:

{الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [الأعراف: ۱۵۷]

(همان کسانی که از این رسولِ پیامبر درس نخوانده که [نام] او را نزد خود در توارات و انجیل نوشته می‌یابند پیروی می‌کنند [همان پیامبر که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند باز می‌دارد و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را حرام

می‌گرداند و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است برمی‌دارد، پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاری‌اش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند، آنان همان رستگارانند).

و همچنین می‌فرماید:

{تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} [النساء: ١٣]

(این‌ها حدود الهی است و هر کس از الله و پیامبر او اطاعت کند وی را به بهشت‌هایی درآورد که از زیر [درختان و کاخ‌های] آن نهرها روان است؛ در آن جاودانه‌اند و این همان کامیابی بزرگ است)

و می‌فرماید:

{قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [آل عمران: ٣١]

(بگو اگر الله را دوست دارید از من پیروی کنید تا الله دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشاید و الله آمرزندۀ مهربان است).

۴) بیان وعید و تهدید برای کسی که از امر پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ سرپیچی کند:

الله تعالی می‌فرماید:

{فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور: ۶۳]

(پس کسانی که از فرمان او سرپیچی می‌کنند بترسند که مبادا بلایی بدیشان رسد یا به عذابی دردناک گرفتار شوند)

و می‌فرماید:

{وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا} [النساء: ۱۴]

(و هر کس از الله و پیامبر او نافرمانی کند و از حدود مقرر او تجاوز نماید وی را در آتشی در آورد که جاودانه در آن خواهد ماند)

و باز می‌فرماید:

{وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرًا} [النساء: ۱۱۵]

(و هرکس پس از آن‌که راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد و [راهی] غیر راه مومنان در پیش گیرد وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به دوزخش کشانیم و چه بازگشت‌گاه بدی است)

و می‌فرماید:

{يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الأَرْضُ وَلاَ يَكْتُمُونَ اللّهَ حَدِيثًا} [النساء: ۴۲]

(آن روز کسانی که کفر ورزیده‌اند و از پیامبر نافرمانی کرده‌اند آرزو می‌کنند که ای کاش با خاک یکسان می‌شدند و از الله هیچ سخنی را پوشیده نمی‌توانند داشت)

و همچنین می‌فرماید:

{إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ فِي الأَذَلِّينَ} [المجادلة: ۲۰]

(در حقیقت کسانی که با الله و پیامبر او به دشمنی برمی‌خیزند در [زمرهٔ] زبونان خواهند بود).

۵) نفی هرگونه اختیار از مومنان هنگام صدور حکمی از سوی رسول الله صلی الله علیه وسلم:

الله متعال می‌فرماید:

{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [الأحزاب: ۳۶]

(و هیچ مرد و زن مومنی را نرسد که چون الله و پیامبرش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد).

۶) بیان آن‌که شخص روی‌گردان از سنت پیامبر، در نفاق واقع شده:

الله تعالی می‌فرماید:

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا} [النساء: ۶۱]

(و چون به آنان گفته شود به سوی آن‌چه الله نازل کرده و به سوی پیامبر بیایید، منافقان را می‌بینی که از تو سخت روی برمی‌تابند).

۷) حرمت پیشی گرفتن از پیامبر صلی الله علیه وسلم:

الله متعال می‌فرماید:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [الحجرات: ۱]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید در برابر الله و پیامبرش [در هیچ کاری] پیشی مجویید و از الله پروا بدارید که الله شنوای داناست).

۸) امر به عرضه کردن اختلافات به پیامبر صلی الله علیه وسلم:

الله عزوجل می‌فرماید:

{فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ} [النساء: ۵۹]

(پس هرگاه در امری اختلاف نظر یافتید اگر به الله و آخرت ایمان دارید آن را به [کتاب] الله و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید).

۹) امر به اقتدای پیامبر صلی الله علیه وسلم:

الله متعال فرموده است:

{لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ} [الأحزاب: ۲۱]

(قطعا برای شما در [اقتدا به] رسول الله سرمشقی نیکوست برای آن کس که به الله و آخرت امید دارد)

و همچنین:

{فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [الأعراف: ۱۵۸]

(پس به الله و فرستادهٔ او آن پیامبر درس ناخوانده‌ای که به الله و کلمات او ایمان دارد ایمان بیاورید و او را پیروی کنید، امید که هدایت شوید).

این‌ها جمله‌ای از حقایق قطعی قرآنی دربارهٔ وجوب برگرفتن از سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بود، بنابراین هر کس واقعا به قرآن باور دارد راهی جز پیروی از سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در برابرش نیست چرا که امر به وجوب اطاعت از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به شکل متواتر در قرآن آمده و بیان شده که این اطاعت از اطاعت خداوند است.

شاید گفته شود: منظور اطاعت از پیامبر در آن چیزهایی است که از قرآن می‌آورد، بنابراین هرگاه بر اساس قرآن امر نمود باید از او اطاعت کرد.

می‌گوییم: اگر اطاعت او منحصر به نصوص قرآن است، چرا خداوند اساسا باید به اطاعت رسول ـ صلی الله علیه وسلم ـ امر کند؟ در این صورت چه تفاوتی میان پیامبر و دیگران است؟ هر کس چیزی از قرآن بگوید اطاعت از او واجب است، دیگر چه نیازی است که مخصوصا اسم پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ برای اطاعت آورده شود؟ در مورد اقتدا به پیامبر نیز همان چیزی گفته می‌شود که دربارهٔ اطاعت از او گفته شد.

دلالت عقلی:

اینجا سه مسیر عقلی وجود دارد که ضرورتا دال بر وحی بودن و مستدل بودن سنت است و این‌که نمی‌توان به بهانهٔ کافی بودن قرآن از آن بی‌نیاز شد:

مسیر نخست:

امکان‌پذیر نبودن برپا داشتن دین بدون در نظر گرفتن سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم:

این مناقشهٔ عقلی یکی از نخستین استدلال‌هایی بود که در رد شبههٔ مدعیان اکتفای به قرآن به کار رفته است. از عمران بن حصین نقل شده که در گفتگو با کسی که دچار این شبهه شده بود گفت: «تو انسان احمقی هستی، آیا در کتاب خدا دیده‌ای که نماز ظهر چهار رکعت است و در آن قرائت با صدای بلند نیست؟» سپس نماز و زکات و دیگر موارد را برایش شمرد، سپس گفت: «آیا این‌ها را تفسیر شده در کتاب الله می‌یابی؟ کتاب خدا به آن حکم نموده و سنت تفسیرش می‌کند».[1]

---

۱ به روایت آجری در «الشریعة» (۱/ ۴۱۶) و ابن بطة در «الإبانة» (۱/ ۲۳۵).

که این استدلالی واضح است و نشان می‌دهد منکر سنت پیامبر از ارائهٔ دلیل برای لیست بلندبالایی از احکام قطعی شرع ناتوان است. احکامی که هیچ مسلمانی در مورد آن اختلاف ندارد، اما بیان و توضیح آن در سنت آمده است.

شاید این‌جا کسی بگوید: این امور، از جملهٔ متواتر عملی نزد امت است، بنابراین باید آن را پذیرفت.[1]

می‌گوییم: این استدلال در حقیقت رد سخن مدعی آن است؛ او فراموش کرده که ادعایش بنا بر محدود ساختن حجیت بر قرآن بود و اگر به متواتر عملی استناد کند از احتجاج به قرآن عبور کرده و با عبور از «محدود شدن به قرآن» در حقیقت اعتراف کرده که ادعایش باطل است.

سپس از او می‌پرسیم: این متواتر عملی بر چه چیزی مستند است؟ قطعا پاسخی ندارد جز آن‌که بگوید: این چیزی است که از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ دریافت شده، زیرا دین جز از طریق ایشان گرفته نمی‌شود. به او گفته می‌شود: هر چه از طریق پیامبر ـ صلی الله علیه

---

۱ این استدلال برخی از منکران سنت است که برخی از احکام شرعی را به عنوان متواتر عملی می‌پذیرند، اما گروهی دیگر از منکران سنت همین را نیز قبول ندارند و این نشان می‌دهد انکار سنت به چه اختلاف بزرگی می‌انجامد و باید در انتظار گروه‌های گوناگونی از این منکران بود که یکدیگر را تکفیر کرده و گمراه خواهند پنداشت. (مترجم)

وسلم ـ دریافت شده از دو حالت خارج نیست: یا از کلام الله است که از قرآن نقل کرده یا از سخن و سنت خود ایشان و تا وقتی که این احکام عملی متواتر در قرآن نیست الزاما از سنت است و در نتیجه مطلوب ما حاصل می‌شود.

مسیر دوم:

سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بهترین یاری‌رسان برای فهم کتاب الله است زیرا پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آگاه‌ترین انسان‌ها به سخن پروردگار است و یکی از نقش‌های مهم ایشان بیان معانی قرآن است، چنان‌که الله تعالی می‌فرماید:

{وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل: ۴۴]

(و این قرآن را به‌سوی تو نازل کردیم تا برای مردم آن‌چه را به‌سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند).

امام احمد در «أصول السنة» می‌گوید: «سنت نزد ما همان آثار پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ است و سنت قرآن را تفسیر می‌کند».[1] عبدالرحمن بن مهدی می‌گوید: «شخص به حدیث

---

۱ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالکائی (۱/ ۱۷۵).

بیش از خوردن و نوشیدن نیازمند است» و می‌گوید: «حدیث قرآن را تفسیر می‌کند».[1] از زیباترین آثار نقل شده که تاکیدی است بر این معنی، سخنی است که ایوب سختیانی نقل کرده است که مردی به مطرف بن الشخیر ـ که از بزرگان تابعین است ـ گفت: جز قرآن چیزی به ما نگویید. مطرف گفت: «به خدا سوگند چیزی را جایگزین قرآن نمی‌خواهیم؛ اما [سخن] کسی را می‌خواهیم که از ما به قرآن آگاه‌تر است».[2]

بنابراین پیرو سنت بیش از دیگران نسبت به فهم مراد و مقصود پروردگار در کتابش آگاه است زیرا از دروازهٔ درست به فهم قرآن وارد شد و از کسی که به قرآن آگاه‌تر است [یعنی پیامبر صلی الله علیه وسلم] آن را خواسته است.

مسیر سوم:

انکار سنت الزاما و قطعا به طعن و ایراد در پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌انجامد و بلکه از سه وجه به طعن در خود قرآن منجر می‌شود:

وجه نخست:

---

۱ الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي (۱۶).

۲ جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (۲/ ۱۱۹۳).

پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به اموری پرداخته و مواردی را ذکر کرده که در قرآن نیست، زیرا به تواتر از ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ روایت شده که دربارۀ امور غیبی مربوط به گذشته و آینده و حال سخن گفته و همچنین تشریعات و احکام بسیاری را بنیان نهاده است. گفتۀ کسانی که قرآن را کافی می‌دانند الزاما به معنای ایراد وارد کردن بر پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ است زیرا ایشان سخنان بسیاری گفته‌اند که مستند و اساسی از قرآن ندارد، حال در موارد مذکور ـ اگر سخن ایشان را حجت ندانیم ـ باید آن را بر چه معنایی حمل کنیم؟

برای تاکید بر این مسئله تنها یک مثال را ذکر می کنیم که در قرآن به آن اشاره شده است تا مخالفان ما وقوع چنین موردی را منکر نشوند. به تواتر ثابت شده که مسلمانان در آغاز کار نمازهایشان را به سوی بیت المقدس ادا می‌کردند، تا آن‌که پروردگار متعال امر نمودند تا برای نماز رو به کعبه کنند. الله تعالی می‌فرماید:

{قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوِهَكُمْ شَطْرَهُ} [البقرة: ۱۴۴]

(ما [به هر سو] گردانیدن رویت در آسمان را به خوبی می‌بینیم، پس [باش تا] تو را به قبله‌ای که بدان خشنود شوی برگردانیم، پس روی خود را به‌سوی مسجدالحرام کن و هر جا بودید روی خود را به سوی آن بگردانید).

سوال این است: پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و یاران ایشان بر چه اساسی به سوی بیت المقدس نماز می‌خواندند؟ حال آن‌که آیه‌ای در قرآن نیست که به قبله‌ای پیش از کعبه اشاره کند تا این آیه، آیهٔ قبلی را نسخ کند.

این دلیل به شکل صریحی دال بر این است که هر آن‌چه در سنت وارد شده از جمله تشریعاتِ آن، مانند قرآن واجب الاتباع است زیرا از جملهٔ اطاعت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ است و هرکس از ایشان اطاعت کند از الله اطاعت کرده است.

وجه دوم:

اگر پیروی از سنت واجب نبود و پیرو آن [چنان‌که این گروه می‌گویند] گمراه بود، بی‌شک باید در قرآن به این مورد اشاره شده بود تا مردم دین خود را بشناسند؛ اما چنین چیزی را در قرآن نمی‌بینیم و بلکه برعکس، در قرآن امر به پیروی از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و بیان فضل و برکت آن آمده و این‌که خیر دنیا و آخرت بر این پیروی مترتب است و نسبت به کسی که دست از این پیروی بکشد وعید شدید آمده است. صحابهٔ پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ که این دین را به ما رسانده‌اند در امر تشریع و قانون‌گذاری به سنت استناد کرده‌اند و به همین صورت مسلمانانی که پس از آنان آمدند. بنابراین، ادعای این‌که سنت حجت نیست

معنایش این است که شریعت برای مردم روشن نبوده و حق برایشان آشکار نشده بلکه باعث گمراهی و سرگشتگی آنان شده است.[۱]

وجه سوم:

از الزامات خطرناکی که شناعت و زشتی این ادعا را آشکار می‌سازد این است که در حقیقت این ادعا حتی خود پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را نیز از دایرهٔ مخاطبان این ادعا خارج نمی‌سازد؛ یعنی مثلا اگر صاحب این مقوله در دوران پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بود و پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ امری را خطاب به او بیان می‌فرمود که نص آن در قرآن نیست، لزوما صاحب این مقوله باید می‌گفت: ای رسول خدا، کتاب خدا برای ما کافی است! همین یک صحنه برای تصور زشتی این سخن کافی است، چرا که حاوی سوء ادب در برابر پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و معصیت و سرپیچی اوست و همچنین در بر دارندهٔ یک تناقض بزرگ است؛ چطور ممکن است کسی که معترف به پیامبری اوست امرش را رد کند؟ پیش‌تر بیان کردیم که لازمهٔ رد امر پیامبر ایراد وارد کردن در رسالت و پیامبری اوست و اعتراف این مدعی

---

۱ حال آن‌که منکران سنت از پیروی سنت به نام «شرک» و پیروی شیطان یاد می‌کنند و آن‌قدر این پیروی را بد می‌دانند که بیشتر سخن‌شان دربارهٔ نکوهش و جرم پنداشتن پیروی پیامبر صلی الله علیه وسلم است. (مترجم)

به پیامبری ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ ادعایی است که چنین رفتارهایی آن را تکذیب می‌کند.

کسی که حجت بودن سنت را انکار می‌کند نمی‌تواند از این لازمه‌های زشت سخنش بگریزد؛ برای همین می‌بینیم که انکار سنت مدخلی است برای بسیاری از آنان که از طریق آن به انکار برخی از احکام قرآن یا ترک کامل اسلام می‌انجامد؛ زیرا این سخن در حقیقت منافی خود قرآن است و الزاما به ایراد وارد ساختن در شریعت اسلام و پیامبر آن ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌انجامد و نفاق و شورش کامل بر دین را تقویت می‌کند.

اکنون پاسخ به اشکالی باقی می‌ماند که برخی با استدلال به این سخن الله متعال مطرح می‌کنند:

{وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ} [النحل: ۸۹]

(و این کتاب را که روشن‌گر هر چیزی است بر تو نازل کردیم)

و این سخن پروردگار متعال که می‌فرماید:

{مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ} [الأنعام: ۳۸]

(ما هیچ چیزی را در کتاب (لوح محفوظ) فروگذار نکرده‌ایم).

بنابر این ادعا، آیات فوق حجت بودن را به قرآن ـ بدون سنت ـ محدود می‌سازد و می‌توان با قرآن از سنت بی‌نیاز شد زیرا قرآن «بیان کنندهٔ همه چیز» است.

پاسخ: همهٔ دلایلی که پیش‌تر آوردیم و نشان‌گر لزوم استناد به سنت نبوی است معانی محکم و قاطع است و بر این اساس باید برای جمع بین دلایل شریعت تلاش کرد نه آن‌که ادلهٔ شرع و آیات قرآن را به هم کوبید و در برابر هم قرار داد. بر این اساس، باید به مراد و منظور پروردگار از این‌که قرآن «روشن‌گر و بیان‌گر همه چیز» است، رسید. با درک این معنی، اشکالی که از این فهم فاسد به وجود آمده نیز حل خواهد شد. منظور آیه این است که قرآن بیان‌گر و روشن‌گر همهٔ اموری است که مسلمان در دین خود به آن نیازمند است و این برای هر خوانندهٔ قرآن و کسانی که به طبیعت قضایای مطرح شده در قرآن آگاه‌اند امری بدیهی است و امکان ندارد از این آیه فهمیده شود که همه چیز در قرآن آمده است از جمله موارد متعلق به علوم فیزیک یا شیمی یا زیست‌شناسی. بدیهی است که چنین فهمی باطل است. بنابراین مراد پروردگار از «روشن‌گر بودن قرآن» بیان‌گر بودن آن در مورد همهٔ چیزهایی است که مسلمان در امر دینش به آن نیازمند است.

از سوی دیگر دایرهٔ «بیان امور دینی» توسط قرآن وسیع‌تر از آن چیزی است که این گروه تصور می‌کنند. قرآن ممکن است با نص مستقیم به احکام شرعی دلالت کند یا آن‌که از خلال

دیگر دلایل معتبر مانند سنت به آن راهنمایی کند،[1] زیرا پیروی از سنت در حقیقت پیروی از قرآن است و اطاعت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ اطاعت از خداوند است [و پیروی از سنت داخل در پیروی از قرآن است] و این یکی از روش‌های بیان احکام توسط قرآن است یعنی با اشاره به ادلۀ معتبری که پیش‌تر خود قرآن تبیینش کرده است از جمله سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم.

اما این سخن پروردگار متعال که:

{مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ} [الأنعام: ۳۸]

(ما هیچ چیزی را در کتاب فروگذار نکرده‌ایم)

معنای این آیه را می‌توان از سیاق آن فهمید:

{وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ} [الأنعام: ۳۸]

---

۱ به بیان دیگر: همه چیز در قرآن بیان شده و ارجاع به سنت نیز بخشی از بیان قرآنی است. (مترجم)

(و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند مگر آن‌که آن‌ها [نیز] گروه‌هایی مانند شما هستند. ما هیچ چیزی را در کتاب (لوح محفوظ) فروگذار نکرده‌ایم؛ سپس [همه] به سوی پروردگارشان محشور خواهند گردید).

سیاق این آیه مشخص می‌کند که منظور از کتاب در این آیه، قرآن نیست بلکه لوح محفوظ است، چنان‌که تعداد زیادی از اهل تفسیر بیان کرده‌اند. و با فرض آن‌که منظور قرآن باشد ـ چنان‌که برخی از اهل تفسیر گفته‌اند ـ باز همانند آیهٔ پیشین معنا و تفسیر می‌شود که قرآن بیان‌گر همه چیز از امور دین است و چیزی را باقی نگذاشته مگر آن‌که با دلالت آشکار بیانش کرده یا به شکل مجمل آورده که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آن را تبیین نموده است.

خلاصهٔ چیزی که هیچ مسلمانی نباید دربارهٔ آن اختلاف کند این است که سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ وحی مُنزَل است و برای همین یک حجت شرعی معتبر است و اجماع اهل اسلام بر این امر منعقد شده، بنابراین کسی که مخالف این مسئله باشد مورد وعید و تهدیدِ این سخن پروردگار متعال است که فرموده‌اند:

{وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرًا} [النساء: ١١٥]

(و هر کس پس از آن‌که راه هدایت برا او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد و [راهی] غیر راه مومنان در پیش گیرد وی را بدان‌چه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به ذوزخش کشانیم و چه بازگشتگاه بدی است).

(۲) سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

این مقوله الزاما به معنای داشتن موضع منفی در برابر سنت نیست، بلکه برای پذیرفتن سنت شروط خاصی قرار می‌دهد از جمله ضرورت عرضه کردن سنت بر قرآن و اطمینان از عدم مخالفت حدیث با قرآن، به این شکل که اگر موافق قرآن بود پذیرفته شود و اگر مخالف آن بود رد شود.

ممکن است طرفداران این نگاه، به برخی از احادیث هم استناد کنند از جمله: «حدیث از زبان من منتشر خواهد شد، پس هرگاه آن‌چه موافق قرآن بود به شما رسید، آن از سوی من است و اگر آن‌چه مخالف قرآن بود به شما رسید، آن از من نیست». یا حدیث: «من چیزی را حلال نمی‌کنم مگر آن‌چه خداوند در کتابش حلال ساخته و چیزی را حرام نمی‌گردانم مگر آن‌چه خداوند در کتابش حرام گردانده». برخی نیز در این نگاه به اندازه‌ای زیاده‌روی می‌کنند که کارشان به رد همهٔ سنت می‌کشد و مدعی می‌شوند که تنها قرآن حجت است و اگر سنت با قرآن موافق بود که تحصیل حاصل است و چیز جدیدی نیاورده و اگر مخالف قرآن بود، مردود است. البته ما این‌جا به مناقشهٔ این نگاه افراطی نخواهیم پرداخت زیرا در بررسی مقولهٔ پیشین به بیان موضع‌مان دربارهٔ رد کامل سنت پرداختیم بلکه این‌جا به بررسی سخنان کسانی می‌پردازیم که به رد احادیثی می‌پردازند که آن را مخالف قرآن کریم تصور می‌کنند.

اما دربارهٔ احادیثی که در این زمینه وارد شده، چنان است که علامه احمد شاکر می‌گوید: «دربارهٔ این معنا هیچ حدیث صحیح و حسنی وارد نشده بلکه الفاظ گوناگونی در این باره

آمده که همه موضوع (ساختگی) یا به شدت ضعیف است تا جایی که هیچ یک از این احادیث برای استدلال یا استشهاد مناسب نیست».[1] بنابراین در این باب هیچ حدیثی وجود ندارد که بشود برای این شبهه به آن استدلال کرد بلکه هرچه در این معنا وارد شده همه از جهت سند مشکل دارد.

از سوی دیگر ائمه متوجه ایرادی که در متن این احادیث وجود دارد نیز شده‌اند و به نقد متن آن همت گمارده‌اند. امام ابن حزم پس از سخن مفصل در بیان ضعف و عدم صحت این روایات، به نشانه‌ای ظریف در بطلان معنای آن اشاره کرده می‌گوید: «اولین حدیثی که به قرآن عرضه می‌کنیم همین حدیثی است که شما آورده‌اید؛ اما می‌بینیم که قرآن مخالف این حدیث است، زیرا الله تعالی می‌فرماید:

{مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [الحشر: ۷]

---

۱ الرسالة للشافعي بتحقيق أحمد شاكر (۲۲۴).

(آن‌چه الله از [دارایی] ساکنان آن قریه‌ها عاید پیامبرش گردانید از آن الله و از آن پیامبر [او] و متعلق به خویشاوندان نزدیک [وی] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است تا میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد و آن‌چه را پیامبر [او] به شما داد آن را بگیرید و از آن‌چه شما را باز داشت، باز ایستید و تقوای الله را پیشه سازید که همانا الله سخت‌کیفر است)

و می‌فرماید:

{مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا} [النساء: ۸۰]

(و هر کس از پیامبر فرمان برد در حقیقت الله را فرمان برده و هرکس روی‌گردان شود ما تو را بر ایشان نگهبان نفرستاده‌ایم)

و می‌فرماید:

{إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا} [النساء: ۱۰۵]

(ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به [موجب] آن‌چه الله به تو آموخته داوری کنی و زنهار جانب‌دار خیانت‌کاران مباش)».[1]

او به امر مطلق به اطاعت از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در قرآن استدلال کرده بی‌آنکه چنین شرطی در آن آمده باشد و این را دلیل فساد و بطلان این شرط ذکر کرده. همین استدلال را امام بیهقی به شکلی مختصرتر و واضح‌تر آورده آن‌جا که می‌گوید: «حدیثی که دربارهٔ عرضهٔ حدیث به قرآن وارد شده باطل است و صحیح نیست و خود، خودش را باطل می‌کند زیرا در قرآن هیچ چیزی نیست که دال بر عرضهٔ حدیث بر قرآن باشد».[2] که این امری واضح است.

پس اساسا حدیثی صحیح در این معنا وجود ندارد و دلالت قرآن نیز کاملا ناقض و برعکس آن یعنی دال بر لزوم طاعت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و پیروی مطلق از ایشان است بدون آن‌که چنین شرطی را آورده باشد.

---

۱ الإحکام في أصول الأحکام (۲/ ۷۹).

۲ مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي (۱۰)، وأحاله على المدخل الصغير.

هنگام بررسی مقولهٔ مقدم بودن قرآن بر سنت، خواهیم دید که این مقوله ممکن است دو معنا داشته باشد:

امر نخست: رد حدیث به مجرد نیامدن حکم یا معنای آن در قرآن کریم که تفسیرگر «معنای مخالفت» نزد برخی است که این معنایی مردود و باطل و غیر قابل پذیرش است؛ چرا که در حقیقت به معنای رد سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و معتبر ندانستن آن است به این معنا که هر چه از احکام به شکل مستقل در سنت آمده باشد به سبب نیامدن آن در قرآن مردود است و هر آن‌چه در قرآن آمده و در سنت هم آمده همان ورودش در قرآن کافی بوده و ذکر دوباره‌اش در سنت فایده‌ای ندارد، حال آن‌که ادلهٔ وحی به شکل مفصل فساد لازمهٔ چنین قولی را بیان کرده‌اند و در مقولهٔ پیشین به آن پرداختیم.

امر دوم: رد حدیث به سبب تعارض با آن‌چه در قرآن آمده است که در این حالت قرآن را بر سنت مقدم می‌دارند. به این شکل که در صورت تعارض، سنت را رد می‌کنند، نه به صرف سکوت قرآن از آن حکم.

چنین تعارضی اگر واقعا محقق شده باشد یکی از نشانه‌های دال بر عدم صحت حدیث است چنان‌که محدثان بیان کرده‌اند، زیرا یکی از وجوه نقد متن نزد محدثین وقوع مخالفت حدیث با قرآن کریم یا احادیث صحیح یا عقل صریح یا واقع است به طوری که به هیچ شکلی نتوان بین آن جمع بست و توافق ایجاد کرد؛ اما اگر امکان جمع بستن و توافق وجود داشت از روی جمع بین ادله چنین می‌کنند و اگر امکانش نبود دلیل قوی‌تر را مقدم می‌دارند.

مسئله اینجا چنان‌که می‌بینید به نوعی موازنه و مقایسۀ میان ادله برای انتخاب قوی‌ترین آن برمی‌گردد که روشی علمی و منضبط است؛ علما در این مواقع فورا دست به ترجیح نمی‌زنند بلکه در آغاز سعی در جمع میان نصوص بنابر روش‌های پذیرفته شده می‌زنند که در نتیجه همۀ نصوص مورد عمل قرار گیرد، اما اگر نیاز به ترجیح بود به ترتیب و بر حسب قدرت و ثبوت نصوص و بر حسب شناخت نص متقدم و متاخر دست به این کار می‌زنند. بنابراین هر گاه مسئله متعلق به یک حکم شرعی بود و دانستند کدام نص متقدم است و کدام‌یک متاخر، متقدم را منسوخ و متاخر را ناسخ می‌دانند و در صورت وجود قرائن این وجه را مقدم می‌دارند. در صورت تحقیق مشخص می‌شود که این کار نیز یکی از روش‌های جمع بین نصوص است که صحت روایت را ثابت می‌کند اما نص ناسخ را در عمل مقدم می‌دارد.

اما اگر نصی صحیح بود و نص دیگر ضعیف، صحیح را بر ضعیف ترجیح می‌دهند و اگر قوت دو نص مانند هم نبود قوی‌تر را مقدم می‌دارند و اگر هر دو در یک اندازه از صحت بودند، در جستجوی قرائنی برمی‌آیند که یکی را بر دیگری ترجیح دهد و اگر عالم قرینه‌ای در اختیار نداشت یا امر بر وی مشتَبَه شد، در این مسئله توقف می‌کند.

در هر صورت این مسئله تابع یک روش علمی دقیق است که علما در کتب حدیث و اصول به تفصیل دربارۀ آن سخن گفته‌اند و خواننده را در جریان روش‌های جمع بین نصوص و قواعدی قرار می‌دهد که بر اساس آن حدیثی بر حدیث دیگر از نظر ثبوت یا از منظر دلالت، ترجیح داده می‌شود.

آن‌چه واجب است به آن باور داشت این است که حدیث اگر ورود آن از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ ثابت و محکم باشد وقوع تعارض میان آن و قرآن غیر ممکن است؛ زیرا هر دو وحیی از سوی پروردگار متعال است و در نتیجه امکان تعارض میان دو وحی امکان ندارد. در این حالت اگر تعارضی به نظر آید با بیان وجه جمع میان آن دو بر طرف می‌شود و هیچ مثالی وجود ندارد که در آن حدیثی ثابت از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در تعارض با مسئله‌ای محکم در کتاب الله باشد و خدای رحمت کند ابن تیمیه را که پس از تلاشی استقرایی در این باب می‌گوید:

«من در کار عموم کسانی که حدیث صحیح را بدون آن‌که حدیث صحیح دیگری ناسخ آن یا تفسیرگر یا تبین‌گر اشتباه راوی‌اش باشد رد کرده‌اند دقت کردم و متوجه شدم که اشتباه صرفا از سوی رد کنندهٔ حدیث رخ داده اگرچه برای رد آن به ظاهر قرآن استناد کرده باشد و اشتباهش از دو جهت بوده است: یا از ظاهر حدیث برداشتی کرده که چنان نیست و سپس ردش کرده، که در واقع ظاهر حدیث در بر دارندهٔ آن معنای مردود نبوده، یا ظاهری که وی ظاهر حدیث پنداشته حق است اما دلیلی که به سبب آن با حدیث مخالفت کرده در حقیقت مخالف حدیث نیست».[1]

---

۱ جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (۵۸).

با دقت در معنای سخن سابق درخواهی یافت که این مورد خاص به موضع‌گیری دربارۀ مخالفت سنت با قرآن نیست بلکه موضع درست در برابر تعارض عموم ادله با یکدیگر است؛ زیرا تعارض ادلۀ صحیح با یکدیگر غیر ممکن است چرا که ممکن نیست دو دلیل صحیح در حقیقت و باطنِ خود مخالف یکدیگر باشد و بلکه این مخالفت در توهم شخص شکل می‌گیرد و بر او واجب است که این تعارض را با روشی صحیح و ساختارمند دفع نماید؛ روشی که هم ثبوت خود دلیل را مراعات کند و هم معنی آن را؛ به این معنا که میان دو دلیل که یکی معتبر است و دیگری غیر قابل اعتبار و یکی ثابت است و دیگری غیر ثابت ادعای تعارض نکند. همین‌طور میان دو دلیل ثابتی که می‌شود بین آن دو جمع بست و توافق ایجاد کرد، اما اگر [جمع ممکن نبود] و لازم شد یکی از دو دلیل بر دیگری ترجیح داده شود در این صورت بدون شک یکی از آن‌ها ایرادی دارد.

اما شاید گفته شود: این رفتار یعنی رد احادیث به سبب مخالفت آن با ظواهر قرآن از صحابه وارد شده است از جمله:

ـ از جمله آن‌چه ام المومنین عایشه ـ رضی الله عنها ـ به آن معروف است که گاه استدراک‌هایی بر برخی احادیث که از صحابه می‌شنید داشت، چنان‌که دربارۀ حدیث ابن عمر ـ رضی الله عنهما ـ یعنی حدیث «میت به سبب گریۀ خانواده‌اش بر وی عذاب می‌شود» گفت: «خداوند ابوعبدالرحمان را رحمت کند؛ چیزی را شنیده اما به درستی به خاطر نسپرده؛ اما در حقیقت چنین بود که رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ از کنار جنازۀ یک

یهودی گذشت که بر وی می‌گریستند؛ پس فرمود: شما گریه می‌کند و او عذاب می‌شود».[1] و در روایت دیگری فرمود: «اما رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرموده است: خداوند به سبب گریهٔ خانوادهٔ کافر برای او، بر عذابش خواهد افزود». و فرمود: «قرآن برایتان بس است که: {وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} (و هیچ گناه‌کاری گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد) [الأنعام: ۱۶۴]».[2]

ـ و چنان‌که از عمر ـ رضی الله عنه ـ روایت شده که حدیث فاطمه بنت قیس ـ رضی الله عنها ـ را که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ برای وی حق خانه و نفقه قائل نشده بود را رد کرد و فرمود: «کتاب الله و سنت رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ را برای سخن زنی که نمی‌دانیم به یاد دارد یا فراموش کرده ترک نمی‌کنیم. الله عزوجل می‌فرماید: {لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ} (آنان را از خانه‌هایشان بیرون نکنید و بیرون نروند مگر آن‌که مرتکب کار زشت آشکاری شده باشند) [الطلاق: ۱]».[3]

پاسخ با بیان چند مسئله واضح می‌گردد:

---

۱ به روایت مسلم.

۲ متفق علیه.

۳ به روایت مسلم.

مورد نخست:

این مثال‌ها با آن‌چه قبلا بیان شد یعنی لزوم جمع بین ادله و موازنه میان آن‌ها و اِعمال همهٔ ادله در صورت امکان یا ترجیح در صورت عدم امکان، بر اساس قواعد معتبر هیچ تضادی ندارد. همهٔ این شواهد دال بر همین اصلی است که بیان کردیم و مجتهد برای نظر در ادله و موازنهٔ میان آن‌ها و مقدم داشتن دلیلی که آن را قوی‌تر می‌داند مجال و اجازه دارد و هرگز درست نیست که این نمونه‌ها را به عنوان دلیلی برای رد سریع و آسان احادیث به کار برد بلکه باید در نظر داشت که برخی ایرادهای علمی دقیق باعث شده که چنین اجتهادی از سوی کسی که اهلیت اجتهاد دارد (در این‌جا بانو عایشه و سیدنا عمر بن الخطاب رضی الله عنهما) سر بزند و این اجتهاد می‌تواند صحیح باشد و می‌تواند درست نباشد و داورِ ما در پذیرش هر اجتهاد ادله و استدلال است.

مورد دوم:

چیزی که موجب این استدراک شده ترجیح روایتی بر روایت دیگر است. شخص مُستَدرِک (در این مثال ام المومنین عایشه و امیرالمومنین عمر رضی الله عنهما) نظرش بر این است که وی لفظ پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را بهتر دانسته و به یاد دارد و در نقل راوی شک می‌کند که این از استدراک عمر و عایشه ـ رضی الله عنهما ـ واضح است. بنابراین این مثال‌ها از مجرد توهم تعارض میان حدیث و قرآن سرچشمه نگرفته بلکه قرآن به عنوان شاهدی بر خطای صحابی در نقل حدیث و این گمان که شخص مستدرک روایت را بهتر به یاد دارد،

آورده شده است مانند استدلال عایشه به آیهٔ {وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} (و هیچ گناه‌کاری گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد) [الأنعام: ۱۶۴] همراه با روایت خود ایشان از حدیث و استدلال عمر به آیهٔ {لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ} (آنان را از خانه‌هایشان بیرون نکنید و بیرون نروند مگر آن‌که مرتکب کار زشت آشکاری شده باشند) [الطلاق: ۱].

با این وجود اگر قضیه صرفا توهم اشتباه بودن روایت در برابر آیه بود، در سایهٔ آن‌چه قبلا دربارهٔ اصول نظر در ادله از سوی کسی که اهلیت نظر در این زمینه را دارد بیان کردیم، هیچ اشکالی وجود نداشت و شکی در این نیست که عمر و عایشه ـ رضی الله عنهما ـ از سروران علم‌اند که اجتهادشان در این باب معتبر است و در مسئله‌ای نظر داده‌اند که اهلیت آن را دارند، بنابراین درست نیست که هر نااهلی خود را بر آنان قیاس گیرد.

مورد سوم:

این مثال‌ها، مواردی است استثنایی که تاکیدی است بر اصل. روش صحابه ـ رضی الله عنهم ـ این نبود که در پذیرش حدیثی که از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به آنان رسیده توقف کنند تا از عدم مخالفت آن [با قرآن یا دیگر احادیث] اطمینان یابند، بلکه روش همیشگی و اصلی آنان عمل به سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و گردن نهادن فوری در برابر آن بود. بنابراین وجود چند مورد اندک که بیان‌گر توقف آنان در پذیرش برخی احادیث به سبب وجود گمان مخالفت آن با برخی آیات، استثنا است نه اصل.

از سوی دیگر میان توقّف در پذیرش برخی احادیث به سبب وجود یک مورد راجح و قوی، با وجوب عرضۀ سنت به قرآن به شکل مطلق و در همۀ موارد و سپس توقّف در پذیرش سنت تا اطمینان از عدم مخالفت آن با قرآن تفاوت واضح است؛ زیرا حقیقت این امر تضعیف سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و پایین آوردن آن از مرتبۀ شایستۀ آن است که منجر به رد احادیث با وجود ضعیف‌ترین گمان می‌شود. در این حالت احادیث از این در امان نخواهند بود که هر کس به جستجوی کوچک‌ترین دلالت قرآنی [ولو ضعیف و بعید] در رد احادیث صحیح بپردازد.

خلاصۀ سخن این‌که این قضیه از جملۀ «نقد متون» و «جمع و ترجیح» بین ادله است که دارای روش و منهجیتی منضبط است. منهجیتی که مورد توجه صحابه و علمای امت پس از آنان بوده. آنان به مجرد دل‌خواه یا به محض کوچک‌ترین شک و شبهه‌ای احادیث و آثار را رد نمی‌کردند بلکه از روی اعتبارات علمی دقیقی که ممکن است در آن به رای صحیح دست یافته‌اند، یا اشتباه کرده باشند.

همین باعث شده تعدادی از علما با وجود اقرار به بزرگواری و جلالت قدر آن بزرگان و انضباط و اصول‌مند بودن سخن آنان، استدراک‌های آنان بر برخی احادیث را رد کنند. ابن تیمیه می‌گوید:

اگر عالِم به آن‌چه از برخی صحابه و تابعین با دقت نظر اندازد متوجه خواهد شد که حدیثِ صحیح درست بوده است و آن‌که روایت شخص راوی را خطا دانسته در اشتباه بوده اگرچه

وی شخصی جلیل القدر بوده و اشتباهش به چشم نمی‌آید و برای اجتهادش پاداش می‌برد. حال اگر این حال بزرگان صحابه و تابعین باشد پس چگونه است حال کسانی از متاخرین که اخبار را با تکذیب راوی و ادعای تحریف نص از سوی او رد می‌کند؟ بهترین گمانی که می‌شود دربارهٔ مومن و عالم آنان برد این است که وی در ادعای خطا دانستن آن‌چه راویان مورد اطمینان از پروردگار نقل کرده‌اند دچار خطا شده باشد و این خطایش برای اجتهادی که کرده مورد بخشش است و برای کاری که از روی حسن نیت و از روی علم و تلاش انجام داده اجر می‌برد. اما این‌که رای و تاویل او را بر مقتضا و معنای نص ترجیح دهیم چنین چیزی ظلم و حرام است و رد سخنی که از پیامبر به ما رسیده از روی رای دیگری و تاویل اوست».[1]

وی در جای دیگری می‌گوید:

«ندیده‌ایم که کسی از صحابه یا تابعین با وجود فضل عقلی و علمی و ایمان‌شان حدیثی صحیح را رد کنند یا آن را به سبب مخالفت با قرآن ـ بنا بر فهم خود یا به سبب مخالفت با معقول یا قیاس ـ بر خلاف مقتضایش تاویل کنند مگر آن‌که قول صحیح موافق با حدیث و

---

۱ جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (۵۷).

کسانی بوده که پیرو حدیث بوده‌اند، چه رسد به کسانی که پس از آنان آمده‌اند؟! و این از معجزات پیامبر و از نشانه‌های حفظ دین و شریعت و سنت است».[1]

بنابراین به‌طور خلاصه: اجتهاداتی که از برخی از صحابه و تابعین و مجتهدان امت در رد برخی از احادیث به سبب مخالفت آن با ظاهر قرآن رخ داده در حدودی معین است که در آن محل اشکال که باعث شده دلالت قرآن بر برخی احادیث مقدم دانسته شود به این شکل واضح است:

نخست: این اجتهاد بر اساس یک خاستگاه شرعی است که در پی دفع تعارض و ترجیح بین ادله است.

دوم: کسانی که این اجتهاد را کرده‌اند اهلیت آن را داشته و از ابزار لازم برای اجتهاد و نظر شرعی برخوردارند.

سوم: این اجتهاد به مواضع معین و بسیار محدودی ارتباط دارد که ممکن است در آن اشکال خاصی در ذهن مجتهد پیش بیاید نه به یک اصل کلی که بر اساس آن سنت پیامبر ـ صلی

---

۱ همان (۷۶).

الله علیه وسلم ـ پذیرفته نشود یا بخش بزرگی از آن کنار گذاشته شود یا استدلال به سنت در ابواب و مجال‌های خاصی محدود شود.

بنابراین، این باب یک عرصهٔ باز نیست که هر کس دلش خواست بدون قید و ضابطه به آن پا بگذارد و به ادعای وجود این اجتهادات از برخی صحابه یا علما هر چه بخواهد را از سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ رد کند. بلکه سهل‌انگاری در این باب کاری بس خطرناک و باز کردن دروازه‌ای است خطیر، زیرا ممکن است بر حدیثی صحیح که از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به ثبوت رسیده بدون عذرِ درست اعتراض کند و نجات از گناه چنین اعتراضی تنها با اجتهاد شرعیِ مقبول امکان‌پذیر است یعنی شخص مجتهد باید در دل خود در پذیرش حق صادق باشد و از هوای نفس به دور و در عین حال از ابزار لازم برای اجتهاد و اهلیت نظر شرعی برخوردار باشد و تنها چنین کسی در صورت خطا امید مغفرتش می‌رود، اما دیگران و نااهلان گرفتار وعید شده و گناهکار خواهند بود.

(۳) همهٔ سنت تشریعی نیست

برخی از نویسندگان معاصر این مسئله را تکرار می‌کنند که هرچه از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ صادر می‌شود به دو بخش سنت تشریعی و سنت غیر تشریعی تقسیم می‌شود؛ آن‌چه الزام آور است سنت تشریعی است اما سنت غیر تشریعی الزامی نیست زیرا اساسا به قصد تشریع و قانون‌گذاری صادر نشده است.

پیش از بررسی و نقد این مقوله باید دو مورد بسیار مهم را به یاد داشته باشیم:

مورد نخست: باید از آغاز این مسئله واضح باشد که اصل در سخنان و کرداردهای پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و تقریرات ایشان این است که همه‌اش حجت است و در مجموع مفهموم سنت نبوی را شکل می‌دهد که در تقریر احکام و بیان تشریعات مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد زیرا الله متعال به شکل مُطلق و غیر مقید امر به پیروی از پیامبرش نموده است بنابراین باید این مسئله را هنگام مناقشهٔ این مقوله به یاد داشت.

مورد دوم: ضروری است که طبیعت آن‌چه از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ سر می‌زند را به یاد داشت چراکه علما انواع رفتارهای نبوی را به تفصیل بیان کرده و آن را بر چند نوع دانسته‌اند:

نوع اول: رفتارهای طبیعی مانند نشست و برخاست و خوردن و نوشیدن و هرآن‌چه به اعتبار یک فعل طبیعی محض از ایشان سر زده است؛ زیرا رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ با وجود آن‌که پیامبر است، همچنین بشر است:

{قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} [کهف: ۱۱۰]

(بگو من هم بشری همانند شما هستم ولی به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است، پس هر کس به دیدار پروردگار خود امید دارد باید عمل صالح انجام دهد و هیچ‌کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد).

بنابراین احکام بشری همانند دیگر انسان‌ها بر ایشان نیز جاری است و هرچه به مقتضای محض بشر بودن از ایشان سر بزند اساسا به قصد تشریع و تعبد نیست اگرچه این گونه رفتارهای پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ تاکیدی است بر مباح بودن یک کار.

نوع دوم: رفتارهای از روی عادت، یعنی هر آن‌چه پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از روی عادات و سنت‌هایی که در میان قومش معمول بوده انجام داده‌اند و دال بر عبادت بودن آن کار نیست؛ مانند عادات ایشان در خوردن و نوشیدن و لباس و خواب و بیداری؛ برای مثال خوردن کدو یا بستن سنگ به شکم از گرسنگی یا پوشیدن لباس پنبه یا خوابیدن بر حصیر

یا بلند نگه داشتن مو و مانند آن؛ این کارها و مانند آن دال بر مباح بودن است نه استحباب، زیرا به قصد تشریع یا تعبد انجام نشده است.

اما اگر دربارۀ امری عادی امری وارد شود یا ترغیب به انجام آن شود یا قرینه و نشانه‌ای دال بر تشریع آن وجود داشته باشد در این صورت کار مورد نظر مشروع (مستحب یا واجب) خواهد شد؛ زیرا شارع از روی قصد آن کار را از حالت عادت به عبادت خارج ساخته است، مانند پوشیدن لباس سفید، یا نگه داشتن ریش یا قرار دادن میت به سمت قبله در قبر و هر آن‌چه در باب آداب وارد شده مانند آداب خواب و آداب خوردن و نوشیدن و آداب سلام و عطسه و رفتن به خلاء و مانند آن.

نوع سوم: رفتارهای تشریعی است، یعنی کارهایی که به هدف بیان و تشریع و توضیح کیفیت انجام احکام شرعی مانند نماز و حج انجام شده است؛ در این دست کارها پیروی از ایشان مطلوب است و ممکن است واجب یا مستحب باشد.

نوع چهارم: رفتارهای اجتهادی است که در این باره کمی بعد به تفصیل سخن خواهیم گفت و این همان عرصه‌ای است که برخی برای عبور شبهات از آن بهره می‌برند.

نوع پنجم: رفتارها و احکام خاص به ایشان که بنابر دلیل ثابت شده تنها مربوط به ایشان است مانند داشتن نُه همسر و تبرک به آثار ایشان؛ زیرا حکم پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در این موارد مانند دیگران نیست.

نوع ششم: رفتارهایی که از روی معجزه است، مانند خوارق عاداتی که خداوند به دستان ایشان جاری می‌ساخت، چه از روی مبارزه‌طلبی بوده یا بدون قصد چالش زیرا چنین مواردی یقینا از ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ رخ داده است و راهی برای پیروی از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در این امور نیست، زیرا امور خارق العاده اساسا محل تکلیف نیستند و چنین اموری تنها به اذن پروردگار رخ داده و در حقیقت از کار پروردگار است.

این‌ها انواع کارهایی است که از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ سر می‌زند و همان‌طور که می‌بینید تقسیم‌بندی فوق بنابر نگاه علمی دقیق است و این باب را به شکل منظم می‌چیند، بر خلاف بسیاری از کسانی که تقسیم سنت به تشریعی و غیر تشریعی را به هدف نپذیرفتن بخش‌هایی از سنت تشریعی مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند.

اما در حقیقت اشکال در توسعهٔ مفهوم سنت‌های غیر تشریعی بر دو رکن اساسی بنا شده است که میان آن‌ها اندکی تداخل وجود دارد:

رکن نخست: مفهوم اجتهاد پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و این‌که هر رفتاری از ایشان سر می‌زند الزاما وحی مستقیم نیست بلکه ممکن است اجتهادی از سوی ایشان باشد و هرگاه رفتاری از سوی ایشان بنابر وحیِ مستقیم نباشد در معرض خطا قرار دارد و این به صراحت دربارهٔ جمله‌ای از نصوص که از روی اجتهاد ایشان بوده رخ داده است و سپس وحی برای بیان اشتباه ایشان نازل شده، بنابراین نتیجه گرفته‌اند که برخی از رفتارهای نبوی موضع تشریع نیست زیرا اجتهادی از سوی پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ است و بنابراین دیگران

نیز همانند ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ حق اجتهاد دارند حتی اگر این اجتهاد نتیجه‌ای جز اجتهاد پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ داشته باشد.

رکن دوم: حقیقت رفتارهای نبوی ـ صلی الله علیه وسلم ـ و این‌که ایشان در زندگی‌شان نقش‌های متعددی را ایفا کرده‌اند و همهٔ این رفتارها در نقش پیامبری نبوده بلکه گاه به مقتضای انسانیت خویش یا به مقتضای نقش‌هایی که در زندگی‌شان داشته‌اند مانند نقش یک رهبر سیاسی یا قاضی یا پدر یا همسر و ماند آن رفتارهایی انجام داده‌اند. در نتیجه هر رفتاری که به مقتضای پیامبری انجام داده‌اند وحی است و واجب است برگرفته شود به خلاف دیگر نقش‌های ایشان در زندگی که چنین نیست و جایز نیست به اعتبار صادر شدن آن از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در مقتضای سنت وارد کرد زیرا به سبب آن‌که به اعتباری جز مقام نبوت از ایشان سر زده ضرورتا تشریعی نیست.

چنان‌که می‌بینید ریشهٔ این معضل در حقیقت به موضع خواننده در برابر اجتهادات نبوی و طبیعت بهره‌گیری مخالفان از آن برمی‌گردد.

اما در واقع اصل ایرادی که این‌جا وجود دارد به این‌که آیا اجتهاد از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ سر می‌زند یا خیر و نه حتی به تقسیم‌بندی اصطلاحی «سنت تشریع و سنت غیر تشریعی» مربوط نیست، چرا که می‌توان از این تقسیم‌بندی یک معنای صحیح را منظور داشت به این معنا که برخی از سنت‌های پیامبر در اساس و از ابتدا برای تشریع بنا نهاده

شده و برخی از آن‌ها چنین نیست مانند رفتارهایی که بنابر طبع و عادت از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ صادر شده است.

اما مشکل هنگامی رخ می‌دهد که با تکیه بر این تقسیم‌بندی بدون انضباط علمی و بدون شناخت صحیح از طبیعت اجتهاد نبوی و دیگر مظاهر عصمت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ که در ارتباط با آن است، بخواهند بخشی ـ کم یا زیاد ـ از سنت تشریعی را حذف و در چارچوب سنت غیر تشریعی قرار دهند.

اگر انسان به سخن برخی از معاصران که در برابر این بخش از سنت موضع گرفته‌اند نظر بیندازد متوجه حجم جنایتی می‌شود که آنان به بهانۀ «سنت غیر تشریعی» در حق سنت نبوی مرتکب شده‌اند. جنایتی که به مرور زمان گسترده‌تر شده و با سخن از برخی جوانب متعلق به رهنمون‌های مربوط به ظاهر مانند نگه داشتن ریش و کوتاه کردن سبیل شروع شده و به بهانۀ سنت غیر تشریعی از دایرۀ تشریع خارج گشته و سپس به همۀ سخنان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در باب طب کشیده و آن را از سنت خارج کرده تا یک تجربۀ صرفا بشری که به چارچوب تاریخی خودش محدود است معروف شود و سپس دایرۀ این رفتار وسیع‌تر شده تا رفتارهای سیاسی پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نیز از سنت‌های تشریعی ایشان خارج شود و کار به جایی رسیده که همۀ سنت‌های متعلق به امور دنیوی تحت قاعدۀ «شما به امور دنیای خود آگاه‌ترید» از سنت تشریعی خارج گردد.

برای توضیح وجهِ اشکال در این تقسیم‌بندی به مناقشهٔ دو رکن اساسی که در این تقسیم‌بندی به آن استناد کرده‌اند خواهیم پرداخت:

اساس نخست: اجتهادات نبوی منافی تشریعی بودن آن نیست:

باید دانسته شود که قضیهٔ وقوع اجتهاد از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ مسئله‌ای اختلافی و دور و دراز است که علما در کتب اصول به تفصیل به آن پرداخته‌اند و خلاصهٔ نگاه آنان به این مسئله را می‌توان در دو رویکرد اصلی خلاصه کرد:

رویکرد نخست: کسانی که مطلقا وقوع اجتهاد را از ایشان نفی کرده‌اند.

رویکرد دوم: کسانی که وقوع اجتهاد از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را جایز دانسته‌اند اما بر دو رای مختلف:

یک گروه این را صرفا به امور دنیوی محدود دانسته‌اند نه امور دینی.

گروه دیگر ـ که اکثریت‌اند ـ آن را در امور دنیوی و دینی روا دانسته‌اند.

این گروه دوم که اجتهاد را در مورد پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ روا دانسته‌اند نیز بر دو دسته‌اند. گروهی این اجتهاد ایشان را در باب عصمت وارد دانسته‌اند که از همان ابتدا از وقوع اشتباه منزه است و گروهی دیگر آن را از عصمت خارج می‌دانند اما اقرار ایشان بر اشتباه را غیر ممکن دانسته‌اند (یعنی در صورت اشتباه در اجتهاد این اشتباه قطعا توسط

وحی تصحیح خواهد شد). این همان چیزی است که حنفی‌ها با عنوان «وحی باطن» از آن نام برده‌اند. بنابراین رفتارهایی که از ابتدا بر اساس وحی بوده را عمل به وحی ظاهر دانسته‌اند و اجتهادی را که توسط وحی تایید شده را عمل به وحی باطن دانسته‌اند.

به هر حال، این اختلاف در مورد روا بودن اجتهاد از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ هرگز به گسترش مفهوم سنت غیر تشریعی و خارج ساختن این نمونه از رفتارهای پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از چارچوب وحی نمی‌انجامد زیرا حتی وسیع‌ترین اقوال اصولی در این باره، اقرار پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به اشتباه را غیر ممکن می‌داند و بر این تاکید دارد که در صورت رخ دادن اجتهاد از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ یا این اجتهاد توسط وحی تایید خواهد شد و یا تخطئه می‌شود و در پایان حق را از طریق وحی خواهیم دانست و نهایتا حکم شرعی در آن مورد مستقر شده است، چه بگوییم پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ اجتهاد کرده‌اند و سپس وحی آن اجتهاد را تایید کرده یا آن‌که بگوییم پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از اساس پیرو وحی است و اجتهادی نکرده است و حاصل آن‌که این اختلاف هیچ تاثیری ندارد.

مقصود آن است که هر اجتهادی از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ صادر شود و اشتباه هم باشد قطعا وحی نازل می‌شود و وقوع اشتباه را گوش‌زد می‌کند، پس درست نیست که مبدا گردن نهادن در برابر وحی از جمله سنت نبوی را به بهانهٔ آن‌که قسمتی از آن اجتهادات نبوی و در معرض خطا و صواب قرار دارد گل‌آلود کنیم، چرا که اساسا باب اجتهادات نبوی محدود

است و اشتباه در این باب محدود نیز محدود است و اگر رخ دهد نیز فورا به تصحیح وجه خطا توسط وحی می‌انجامد و این تصحیح بیانی خواهد بود برای مراد و مقصد شریعت.

اساس دوم: اصل در رفتارهای نبوی این است که به اعتبار پیامبری ایشان صادر شده باشد:

آن‌چه پیش‌تر دربارهٔ حجت بودن سنت نبوی تقریر شد، دال بر این است که اصل در مورد هر چیزی که از جناب نبوی صادر می‌شود آن است که بنابر مقتضای پیامبری ایشان است، مانند سخن الله متعال که می‌فرماید:

{وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [النجم: ٣ ـ ۴]

(و از سر هوا و هوس سخن نمی‌گوید (٣) این نیست جز وحیی که وحی می‌شود).

و سخن پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ خطاب به عبدالله بن عمرو که: «بنویس؛ قسم به آن‌که جانم به دست اوست از آن (یعنی دهان مبارک) جز حق خارج نمی‌شود».[1] بنابراین صحیح

---

١ به روایت ابوداوود و احمد و تصحیح احمد شاکر و آلبانی.

نیست بدون وجود قرائنی قوی از این اصل خارج شویم که در صورت وجود این قرائن، رفتار نبوی احکامی را که شایستهٔ آن است به خود خواهد گرفت.

اگر به تعامل صحابه با پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ دقت کنید این را به شکل واضحی در برخورد آنان با هر آن‌چه از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ صادر می‌شد خواهید دید. نزد صحابه اصل بر تسلیم و فرمان‌برداری بود و اگر طبیعت یک رفتار پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ برایشان مبهم بود فورا دربارهٔ آن پرسش می کردند تا طبیعت رفتار نبوی برایشان واضح گردد که این نیز در صورت وجود قرینه‌ای بود که باعث ابهام می‌شد. اما اگر چنین تصوری نزد آنان وجود داشت که هرآن‌چه در سنت پیامبر به امور دنیوی یا سیاسی یا نظامی مربوط است بخشی از تشریع نیست دیگر نیازی به این اطمینان‌یابی و سوال و توضیح‌خواهی نبود بلکه این تلاش برای اطمینان در صورت وجود هرگونه ابهامی نشان می‌دهد که این حالت نزد صحابه یک حالت استثنایی بوده است.

برای مثال در قضیهٔ بارور سازی نخل که صحابه در پیروی از گمان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بارور سازی نخل‌ها را ترک کردند و سپس برایشان واضح شد که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ این سخن را از روی گمان خود گفته‌اند نه وحی؛ این نشان می‌دهد که نزد آنان اصل بر این بوده که سخنان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در باب امور دنیوی در اصل به هدف تشریع است.

آن‌چه باعث تاکید بر این امر می‌شود، سوال و توضیح‌خواهی آنان و سوال دربارۀ طبیعت سخن یا رفتار پیامبر است تا مطمئن شوند که آن یک اجتهاد محض نبوی بوده که قابل مناقشه است، یا خیر. برای مثال:

ـ سوال حباب بن المنذر ـ رضی الله عنه ـ از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در روز بدر که پرسید: این منزل‌گاه را آیا خداوند به شما نشان داده است و ما حق عقب ماندن یا جلو رفتن از را نداریم، یا آن‌که صرفا رای و [تاکتیک] جنگ و فریب است؟ ایشان فرمودند: «بلکه رای و [تاکتیک] جنگ و فریب است». گفت: [حال که چنین است] این‌جا محل [مناسبی برای] اردو زدن نیست.[1]

ـ سخنی که انصار هنگامی که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به فکر نصف کردن محصول خرمای مدینه با غطفان در غزوۀ احزاب افتاد به ایشان گفتند: ای پیامبر خدا، آیا این وحیی از آسمان است که در این صورت تسلیم امر پروردگاریم، یا از روی رای و دل‌خواه شماست که رای ما تابع رای و دل‌خواه شماست؟ اما اگر خواهان در امان ماندن ما هستی به الله سوگند

---

۱ به روایت ابن اسحاق، چنان‌که در سیرۀ ابن هشام آمده است. ابن العربی در احکام القرآن می‌گوید: ثابت است. شیخ آلبانی آن را ضعیف می‌داند.

شما ما و آن‌ها را دیده‌ای که از ما دانه‌ای خرما به دست نمی‌آورند مگر از روی خرید یا به عنوان مهمان».[1]

ـ آن‌چه برای بانو بریره ـ رضی الله عنها ـ رخ داد هنگامی که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نزد ایشان پا در میانی کرد تا شوهرش به نزد او برگردد، پس گفت: ای رسول خدا، آیا مرا امر می‌کنید؟ فرمود: «خیر من صرفا میانجی هستم».[2]

همهٔ این پرسش‌ها دربارهٔ برخی رفتارهای نبوی که به امور دنیوی مربوط بوده را اگر مورد دقت و تامل قرار دهید خواهید دید که دلیل آن احتمال این بوده که منبع این رفتار وحی بوده و برای تشریع صادر شده است اما از آن‌جایی که به دلیل وجود قرینه، در ذهن شنونده شبهه حاصل شده [که آیا این امر نبوی از روی وحی است یا خیر] سوال پیش آمده است. بنابراین اگر فرض کنیم که صحابه هر مورد مربوط به امور دنیوی را خارج از تشریع می‌دانستند دیگر نیازی به سوال نبود و می‌دانستند که در این مورد کاملا صاحب اختیارند و از آن‌جایی که چنین نبوده می‌فهمیم که آنان به دیگر اوامر ایشان پایبند بوده‌اند و اصل بر

---

۱ به روایت طبراین در المعجم الکبیر. هیثمی در مجمع الزوائد می‌گوید: در سند آن محمد بن عمرو است که حدیثش حسن است و دیگر رجال آن ثقه‌اند.

۲ به روایت ابوداوود و احمد. گروهی از اهل علم از جمله ابن تیمیه و احمد شاکر و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

این است و این سوالات استثناهایی بوده‌اند در جزئیاتی خاص که به دلیل وجود قرینه‌ای به پرسش انجامیده‌اند.

اساس سوم: حقیقت تشخیص میان منزلت رفتارهای نبوی:

در جستجوی فقهی این مفید است که میان رفتارها و تصرفات نبوی بر این اساس که به اعتبار امامت از وی سر زده یا به اعتبار قضا یا تبلیغ تفاوت قائل شویم و این آثار گوناگونی دارد و علما به آن اشاره کرده‌اند که از جمله مشهورترین آنان امام قرافی است.

برخی از معاصران به همین تنوع در منزلت تصرفات نبوی برای اثبات این ادعا استناد کرده‌اند که سنت تشریعی صرفا به جانب تبلیغ و فتوا متعلق است، اما آن‌چه به حکم‌رانی و سیاست و قضا وابسته است از جانب تشریعی نیست.

این تفاوت قائل شدن میان رفتارهای نبوی در اصل درست است، زیرا برخی از تصرفات نبوی به اعتبار این‌که ایشان امام و حاکم مسلمانان بوده از ایشان سر زده است مانند برپا داشتن حدود و آماده‌سازی لشکرها و توزیع غنایم، همچنان‌که برخی از عملکردهای ایشان به عنوان قاضی بوده است مانند حکم نمودن میان شاکیان و نظر در ادله، بنابراین آن‌چه به اعتبار امامت و حاکم بودن از ایشان سر زده از احکام متعلق به حاکمان است و آن‌چه از ایشان به عنوان قاضی صادر شده از جملهٔ احکام متعلق به قاضیان است و در این معنا هیچ شکی نیست، اما این هیچ ارتباطی به خارج ساختن این ابواب از سنت تشریعی ندارد، زیرا این نیز

از جملهٔ سنت‌های تشریعی است اما مخصوص حاکمان و قاضیان. یعنی این عملکردهای نبوی نیز احکامی تشریعی است اما مربوط به حاکمان نه عموم مردم و سپس از جهت رتبه نیز در یک سطح نیست بلکه بخشی از آن واجب است و بخشی مستحب و بخشی دیگر مباح.

اما اشکال در این‌جا از دو جهت پیش آمده است:

جهت نخست: آنان از این احکام نفی تشریع کرده آن را از جملهٔ سنت‌های غیر تشریعی دانسته‌اند که این اشتباه است، بلکه این احکام خاص صاحبان ولایت است. برای مثال برپا داشتن حدود از واجبات شرعی است اما مختص به حاکمان است نه تک تک مردم و درست نیست که بگوییم اقامهٔ حدود از سنت تشریعی نیست.

جهت دوم: آنان این حکم را بر همهٔ احکام سیاست و قضا تعمیم دادند حال آن‌که قاعدهٔ تصرفات پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ متعلق به برخی از کارهایی است که ایشان به عنوان امام یا قاضی انجام داده‌اند نه آن‌که به همهٔ ابواب سیاست و قضا مربوط باشد و میان این دو تفاوت بزرگی است، زیرا برخی از احکام شرعی سیاسی، احکامی ثابت برای همه است نه از قبیل تصرفات خاص حاکمان و قاضیان.

خلاصه آن‌که تقسیم‌بندی سنت به تشریعی و غیر تشریعی را می‌توان به عنوان یک فرایند فنی ـ اصطلاحی برای طبقه‌بندی رفتارهای نبوی و احکام متعلق به آن پذیرفت، اما اشکال در طبیعت مرزهایی است که بین این رفتارها فاصله می‌اندازد و جابه‌جایی این مرزها برای

خارج‌سازی برخی از احکام تشریعی. این درست نیست که برخی از تصرفات پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را به بهانۀ آن‌که از روی اجتهاد بوده یا به سبب تعدد نقش‌های ایشان در زندگی، از چارچوب شریعت خارج ساخت، زیرا این خود شریعت است که مشخص می‌کند کدام تصرف نبوی در چارچوپ شریعت وارد می‌شود و کدام یک بخشی از شریعت نیست و به دقت و وضوح این مسئله را بیان کرده است.

(۴) چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تاخیر انجام گرفته؟

برخی به این دستاویز که سنت نبوی چند قرن پس از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ توسط بخاری و دیگران تدوین شده، در حفظ آن شک می‌اندازند. برخی نیز با یاد آوردن نهی از نوشتن سنت توسط پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بر تاخیر تدوین تاکید می‌کنند و این چیزی است که به ادعای آنان فضا را برای دروغ‌سازان مهیا ساخته تا هر چه خواسته‌اند در سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ وارد کنند و هنگامی که لحظهٔ تدوین فرا رسید بسیاری از این احادیث ساختگی بدون بررسی و وارسی به ناقلان رسیده است.

اما در حقیقت این تصور انبوهی از مغالطه‌های علمی را در خود دارد، به ویژه دربارهٔ تاریخ تدوین سنت نبوی و شناخت علوم حدیث و رجال؛ برای مثال بسیاری گمان می‌کنند که تدوین سنت از دوران بخاری آغاز شده و برخی آن را کمی زودتر، از دوران موطای امام مالک می‌دانند و این معضل عمیقی است که نشان‌گر سطحی بودن نقدی است که بسیاری از مردم برای شک اندازی در حفظ سنت عنوان می‌کنند.

پیش از آن‌که به تفصیل به برخی از جنبه‌های این موضوع بپردازیم، باید از تقریر عقیده‌ای آغاز کنیم که این ایمان را با خود دارد که هر آن‌چه امت از سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نیاز داشته محفوظ است زیرا آن‌چه را امت برای دین خود نیاز دارد باید حفظ شده باشد و

این امتیازی است که خداوند در حق این امت مبذول داشته است و از ادلهٔ قرآنی این ادعا، این سخن الله متعال است که فرموده است:

{} [الحجر: ۹]

().

ذکر در این آیه شامل‌تر از آن است که تنها مختص به قرآن باشد، بلکه شامل همهٔ ذکری است که خداوند بر بنده‌اش نازل کرده است.

حتی اگر فرض کنیم که این آیه سنت را شامل نمی‌شود و ذکری که در آن یاد شده تنها مختص به قرآن است و محافظت تنها شامل قرآن می‌شود، باز هم حفظ سنت را نفی نمی‌کند زیرا سنت تبیین‌گر قرآن است و از کرم خداوند و لطف او در حق بندگان است که آن‌چه بیان‌گر قرآن است را برای آنان نگه‌داشته است و آن‌چه برای فهم قرآن نیاز است، از جمله لغت و حدیث همانند قرآن حفظ شده است؛ زیرا هدف از حفظ قرآن، بیان حجت است و حجت برای کسی که قرآن به او رسیده اگر توانایی فهم قرآن را نداشته باشد و معانی قرآن را نفهمد اقامه نشده است و این شناخت بدون شناخت سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ کامل نمی‌گردد، در نتیجه تکفل به حفظ قرآن شامل حفظ آن‌چه تبیین‌گر قرآن است ـ یعنی سنت ـ نیز می‌شود.

برای مثال اگر خداوند ما را امر به برپا داشتن نماز و ادای زکات و روزهٔ رمضان و حج کرده و مجمل آن در قرآن آمده، تفصیل آن از طریق سنت آمده است؛ در نتیجه لازمهٔ حفظ قرآن این است که تفصیلات آن که در سنت آمده نیز حفظ شده باشد و این امری واضح است و نیازی به شرح و تفصیل بیشتر ندارد.

در ادامه تفصیل بیشتری دربارهٔ اسباب حفظ سنت به دست علمای حدیث بیان خواهد شد؛ کسانی که به توفیق خداوند وظیفهٔ خود را در راه روایت حدیث و ثبت و ضبط و حفظ آن به انجام رساندند و بلکه در راه احتیاط در حفظ حدیث صحیح، کارشان از این فراتر رفته به ثبت دروغ و خطای در روایت رسیده است. کسی که در تاریخ نقل نزد دیگر ملت‌ها نظری بیاندازد هیچ تلاشی را نزدیک به تلاش موجود در این امت برای حفظ سنت پیامبرشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ نخواهد یافت چرا که علوم روایت و نقل، افتخار علوم اسلامی است و این را کسی درک می‌کند که با این علوم زندگی کرده باشد، بنابراین مسئله به ذوقِ کسی برمی‌گردد که بهره‌ای از معرفت و علم حاصل کرده باشد و آن‌که از این علوم و معارف بی‌بهره است از درک کامل این معانی ناتوان است چه رسد به چشیدن لذت آن و این چیزی است که ان شاء الله به گوشه‌ای از آن اشاره خواهیم کرد.

اما پیش از پرداختن تفصیلی به این مسئله بهتر است کمی دربارهٔ شبههٔ نهی پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از نوشتن حدیث بپردازیم. از ابوسعید خدری ـ رضی الله عنه ـ با سند صحیح

روایت شده که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمودند: «از من [چیزی] ننویسید و هرکس از من چیزی به جز قرآن نوشته آن را پاک کند و از من حدیث نقل کنید و اشکالی نیست».[1]

از این شبهه برای تقریر دو مسئله استفاده می‌کنند:

نخست: این‌که سنت حجت نیست، زیرا اگر چنین بود پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از نوشتن آن نهی نکرده و بلکه امر به نوشتن احادیث می‌کرد. قصد پاسخ به این شبهه را نداریم زیرا پیش‌تر در بحث حجیت سنت به این مورد پرداختیم اما این خیلی جالب است که شخصی برای رد سنت از سنت استدلال کند! او می‌گوید که دلیل حجت نبود سنت خود سنت است، اما آیا همین سنتی که به آن استدلال کرده‌ای حجت است و به کار استدلال می‌آید؟!

دوم: این‌که سنت حفظ نشده است؛ زیرا نوشتن سنت از دوران بیان سنت به تاخیر افتاده، پس از آن‌که دروغ‌های زیادی به آن افزوده شده است.

چیزی که این شبهه را رفع می‌کند، دوری از خوانش گزینشی سنت و جمع‌آوری همهٔ سخنان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در مورد سنت است، زیرا از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ

---

۱ به روایت مسلم.

احادیثی نیز آمده که بیان‌گر اجازهٔ نوشتن سنت و بلکه امر به آن است، از جمله آن‌که: مردی از اهالی یمن به نام ابوشاه در اثنای خطبهٔ پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ برخاست و گفت: برای من بنویسید ای رسول خدا. پس پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمودند: «برای ابوشاه بنویسید».[1]

و از عبدالله بن عمرو بن العاص ـ رضی الله عنه ـ روایت است که گفت: من هر آن‌چه را از پیامبرـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌شنیدم به قصد حفظ کردن آن می‌نوشتم، پس قریشیان مرا از این کار نهی کردند و گفتند: آیا هر چیزی را که می‌شنوی می‌نویسی حال آن‌که رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ بشر است و در خشم و خشنودی سخن می‌گوید؟ پس دست از نوشتن کشیدم، سپس آن را برای رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ بیان کردم، ایشان به دهان خویش اشاره نموده و فرمود: «بنویس؛ قسم به آن‌که جانم به دست اوست، از این جز حق بیرون نمی‌آید».[2]

---

۱ متفق علیه.

۲ به روایت ابوداوود و احمد. احمد شاکر و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

بنابر این احادیث صحیح و صریح، پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به نوشتن حدیث امر کرده است، اما چگونه می‌توان میان این احادیث و احادیثی که بیان‌گر نهی از نوشتن حدیث است توافق ایجاد کرد؟

علما در این باره چند رای دارند که مهم‌ترینش چنین است:

۱ـ **ترجیح**: گروهی از علما احادیث اجازۀ نوشتن را به سبب آن‌که بیشتر و مشهورتر است و در مقایسه با احادیث نهی از نوشتن قوی‌تر، ترجیح داده‌اند.

۲ـ **نسخ**: برخی از علما نیز احادیث نهی از نوشتن حدیث را به واسطۀ احادیث اجازۀ نوشتن منسوخ می‌دانند و نهی را مربوط به آغاز کار می‌دانند که ترس از مخلوط شدن حدیث با قرآن وجود داشت، اما وقتی این محذور برطرف شد و نص قرآنی شکل منظم گرفت، نوشتن سنت نیز مجاز شد.

۳ـ نهی مربوط به شرایط و مواضعی خاص است، مانند سخن برخی از علما که نهی مربوط به نوشتن حدیث و قرآن در یک صحیفه بوده است که ممکن بود میان این دو اختلاط رخ دهد، یا آن‌که نهی به نوشتن سنت خاص به هنگام نزول قرآن و از ترس التباس سنت و قرآن بوده یا آن‌که نهی برای کسانی بوده که به حفظشان اطمینان بوده و ترس از این بوده که در صورت نوشتن به نوشته‌اش اکتفا کند و مانند آن.

اما آن‌چه برای ما مهم است، این است که اجماع بر مشروعیت نوشتن سنت مستقر شده و در این باره هیچ اختلافی میان علما نیست. امام محدیث بزرگ، ابوعمرو بن صلاح می‌گوید: «سپس این اختلاف از بین رفت و مسلمانان بر روا بودن و اباحهٔ آن اجماع کردند».[1]

این هم بامزه است که کسی که حفظ سنت را باور ندارد به حدیث برای عدم حفظ حدیث استدلال کند. اما آیا خود این حدیث حفظ شده است؟! چون همین حدیث نیز از همان طریقی به او رسیده که معتقد است نتوانسته احادیث را حفظ کند، یا شاید این حدیث از طریق کشف و الهام و خواب به او رسیده؟!

اکنون به پاسخ شبههٔ تاخیر تدوین سنت نبوی که به عنوان بهانه‌ای برای تشکیک در حفظ سنت و در نهایت حجت بودن آن بیان می‌شود، خواهیم پرداخت.

در حقیقت این شبهه بر تصوری ساده‌انگارانه و عجولانه استوار است که تصور می‌کند از زمان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ تا دوران تدوین کتب بزرگ مشهوری مانند بخاری و مسلم و کتب سنن و دیگر منابع، انقطاعی طولانی مدت بالغ بر دو قرن ایجاد شده است و در این دو قرن روایات شفاهی باطلی به وجود آمده که راه خود را به این کتب یافته است.

---

۱ علوم الحدیث لابن الصلاح (۱۳۸).

چیزی که این ادعا را نقض می‌کند تصور صحیح دو مسئلۀ مهم است:

مسئلۀ نخست: طبیعت نقل سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از دوران ایشان تا ظهور کتب سنت مورد اعتماد چرا که سنت ایشان از دو طریق حفظ شده است: حفظ در سینه‌ها و حفظ به واسطۀ نوشتن.

مورد دوم: روش علما در اطمینان از درستی روایات و شناخت قواعد تحمل (دریافت حدیث) و ادا (نقل حدیث به دیگران) و سختی‌هایی که علما برای ضبط قواعد علم حدیث و رجال متحمل شده‌اند.

برای محقق شدن این دو مورد لازم است به عرضۀ تاریخی نقل سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ توسط امت ایشان بپردازیم که نقل کامل آن در این مجال به شکل مفصل دشوار است، اما سعی می‌کنیم آن را به چند دورۀ متوالی تقسیم کنیم و هر دوره را به شکل خیلی مختصر توضیح دهیم[1]:

---

۱ برای مطالعه به شکل وسیع‌تر در این موضوع می‌توان از نوشته‌های دکتر محمد مصطفی الاعظمی در کتابش «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» و دکتر محمد عجاج الخطیب در کتاب «السنة قبل التدوین» و شیخ احمد السید در کتاب «تثبیت حجیة السنة النبویة» بهره برد.

حقیقت حفظ سنت در دوران پیامبر صلی الله علیه وسلم:

مظاهر توجه به سنت نبوی در دوران حیات ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ را می‌توان در موارد متعددی مشاهده کرد، از جمله:

ـ طبیعت سخن ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ از جهت گزینش الفاظ و روش بیان. از عائشه ـ رضی الله عنها ـ روایت است که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به گونه‌ای سخن می‌گفتند که شنونده می‌توانست کلمات آن را بشمارد.[۱] ام المومنین می‌فرماید: «رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ مانند شما سریع سخن نمی‌گفت بلکه آشکار و جدا جدا می‌گفت که هرکس نزد وی نشسته بود آن را حفظ می‌کرد».[۲]

و از انس ـ رضی الله عنه ـ روایت است که «پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ هرگاه سخن می‌گفت آن را سه بار تکرار می‌کرد تا از وی فهمیده شود».[۳]

---

۱ متفق علیه.

۲ به روایت ترمذی و احمد. ترمذی می‌گوید: «این حدیثی حسن صحیح است که آن را تنها از زهری سراغ داریم. آلبانی و شعیب الارناووط سند آن را حسن دانسته‌اند.

۳ به روایت بخاری.

حال اگر فصاحت و بلاغت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را که به آن شهره بود بر این بیفزاییم سببی مضاعف خواهد بود برای حفظ سخن ایشان چرا که ایشان از به کار بردن کلمات ناآشنا و بعید عرب در سخن خویش اجتنباب می‌جست و بلکه کاربرد آن را نکوهیده می‌دانست. ایشان می‌فرماید: «الله عزوجل بد می‌دارد آن را که در بلاغت مبالغه می‌کند و همانند گاو با زبانش بازی می‌کند».[1]

ـ تشویق و دعوت ایشان به نقل احادیث و دعای روشن شدن چهره برای کسانی که چنین کنند.[2] و هنگامی که هیئت بنی عبدالقیس به نزد ایشان آمدند به آنان سخنانی گفت و سپس امر نمود آن را حفظ کنند و به کسانی که در پی آنان هستند برسانند.[3]

ـ اظهار توجه به کسانی از صحابه که به حدیث ایشان توجه نشان می‌دادند، چنان‌که برای ابوهریره ـ رضی الله عنه ـ رخ داد، هنگامی که از ایشان دربارهٔ کامرواترین کسان به شفاعت

---

۱ به روایت ابوداوود و ترمذی و احمد. بخاری می‌گوید: «امیدوارم که محفوظ باشد» و ترمذی می‌گوید: از این وجه حسن غریب است» ابن مفلح در «الآداب الشرعیة» سند آن را خوب می‌داند و احمد شاکر و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند. (همانند گاو با زبانش بازی می‌کند یعنی چنان‌که گاو با زبان خود علف را برمی‌دارد او نیز در زبان بازی و اظهار بلاغت مبالغه می‌کند).

۲ به روایت ابوداوود و ترمذی و ابن ماجه و احمد. وی می‌گوید: «این حدیث حسن صحیح است» و آلبانی نیز آن را صحیح دانسته است.

۳ متّفق علیه.

ایشان در روز قیامت پرسید، پس فرمود: «گمان داشتم ای ابوهریره که کسی زودتر از تو این را از من نخواهد پرسید، از آن‌جایی که توجه تو را به حدیث می‌دیدم».[1] چرا که ایشان متوجه احوال اصحاب خویش بود و این را می‌دانست که کدام‌یک به حدیث و ضبط و حفظ آن توجه بیشتری دارد.

ـ دعای پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در حق برخی از یارانش برای حفظ دقیق و از جمله دعاهای مشهور ایشان در این زمینه، دعایی است که برای ابوهریره ـ رضی الله عنه ـ عنه کرد و از برکت دعای ایشان در حق ابوهریره بود که خداوند حافظه‌ای عجیب را روزی او گرداند وی او هر حدیثی از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را که به یاد می‌سپرد از یاد نمی‌برد.

ـ توجه ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ به نوشتن سنت ایشان و از جمله شواهدِ این امر، چیزی است که دربارۀ ابوشاه وارد شده و امر ایشان خطاب به عبدالله بن عمرو برای نوشتن حدیث پس از آن‌که از نوشتن حدیث دست کشیده بود و دیگر شواهد.

ـ احتیاط پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در زمینۀ سنت و حفظ آن از داخل شدن اقوال دیگر و هشدار دربارۀ دروغ بستن بر ایشان چنان‌که در مشهورترین حدیث متواتر از ایشان ـ صلی

---

۱ به روایت بخاری.

الله علیه وسلم ـ نقل شده که فرمودند: «دروغ بستن بر من مانند دروغ بستن بر دیگران نیست. هرکه بر من به عمد دروغ نسبت دهد جایگاه خود را در آتش مهیا سازد».[1]

ـ ارتباط سنت ایشان به امر تشریع، چرا که حدیث همچون گنجینه‌ای برای احکام شرعی است و دین‌داری به شکلی مستقیم به سنت مرتبط است و این خود از بزرگترین انگیزه‌ها برای حفظ و ضبط سنت و جداسازی صحیح از ناصحیح است چرا که حفظ دین به حفظ سنت وابسته است.

ـ تعدد همسران پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ که باعث می‌شد زندگی خصوصی ایشان در خانه برای تعداد زیادی از زنان قابل مشاهده باشد و این چیزی است که به شکل ضمنی در این آیه به آن اشاره شده است:

[الأحزاب: ۳۴]

().

و روایات مادران مومنان دربارۀ امور پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ شاهد این حقیقت است.

---

۱ متفق علیه.

ـ مستقر بودن امور پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در مدت زمانی مناسب و تعداد بسیارِ اصحاب ایشان و قدرت گرفتن ایشان در جزیره العرب در پایان حیات؛ همهٔ این عوامل نقشی مثبت در شناخته شدن بسیاری از احوال و اقوال و افعال پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ داشته است، زیرا تفاوت است میان کسی که در حال گریز است و به شکلی پنهانی زندگی می‌کند و میان مردی که کارهایش آشکار است و دعوتش مستقر و هزاران تن دور و بر اویند و این چیزی است که برای پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ محقق شده بود.

ـ آگاه از محبت شدید صحابه نسبت به پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و واضح است که شخص چه توجهی به محبوب خود دارد و این را می‌توان از حجم روایات دربارهٔ ریز و درشت زندگی پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ دانست، آن‌قدر که شخصیت ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ موضع روایت و نقل بود و صحابه حتی سکوت‌های ایشان را روایت می‌کردند و بلکه آن را توصیف کرده و مثلا می‌گفتند: «سپس ایشان اندکی سکوت کرد».[۱] آنان حتی متوجه تکان خوردن ریش ایشان در حال قرائت [در نماز] می‌شدند».[۲] و تعداد تارهای سفید را در محاسن ایشان شمرده بودند.[۳] و بلکه با دقت در حج ایشان متوجه می‌شویم که راویان کوچک‌ترین

---

۱ به روایت بخاری.

۲ به روایت بخاری.

۳ به روایت مسلم.

حرکت‌های پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را تحت نظر داشتند تا جایی که یکی از راویان نقل می‌کند که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ قضای حاجت نموده و سپس وضویی سبک گرفتند...[1] ببینید چگونه کاری را روایت کرده‌اند که حکمی به آن تعلق ندارد و سپس نوع وضوی ایشان را هم روایت کرده‌اند.

به این ترتیب تصویری به شدت مفصل از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به ما رسیده است، آن‌طور که سنت و سیرت ایشان یکی از ایستگاه‌های طولانی تاریخ است که شخصیت دیگری حتی به آن نزدیک هم نشده است.

ـ دین‌داری صحابه و توجه شدید آنان به خیر و نیکی خود انگیزه‌ای است قوی برای توجه به پی‌گیری سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و محافظت از آن چرا که منافع دنیایی و نجات اخروی‌شان به آن وابسته بود.

ـ بهره گرفتن صحابه از حدیث پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در دعوت و امر به معروف و نهی از منکر و توجه شدید آنان به گسترش سنت در بین مردم و سخت‌گیری آنان در برابر کوچک‌ترین مخالفت با سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به هدف صیانت از آن و از روی

---

۱ متّفق علیه.

انکار منکر. از جمله آن‌چه از سالم بن عبدالله بن عمر روایت شده که گفت: از رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیدم که فرمودند: «زنان خود را اگر از شما اجازه گرفتند برای رفتن به مسجد منع نکنید» راوی می‌گوید: بلال بن عبدالله گفت: به خدا سوگند آنان را منع می‌کنیم! راوی می‌گوید: عبدالله رو به او کرد و به او دشنامی بد داد که تا پیش از آن هرگز نشنیده بودم و گفت: از رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ خبری برایت می‌گویم و سپس می‌گویی به خدا آنان را منع خواهیم کرد؟![1]

و از ابوقتاده نقل است که گفت: همراه با گروهی نزد عمران بن حصین بودیم و بشیر بن کعب نیز در بین ما بود، پس عمران برای ما چنین حدیث گفت: رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمدند: «حیا همه‌اش خیر است» بشیر بن کعب گفت: اما ما در برخی کتب یا در میان برخی حکمت‌ها یافته‌ایم که برخی از انواع حیا آرامش و وقار برای خداوند است و برخی از آن ضعف است. راوی می‌گوید: عمران خشمگین شد تا جایی که چشمانش سرخ شد و گفت: می‌بینم که از رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ برایت حدیث می‌گویم و به مخالفت با آن برمی‌خیزی! راوی می‌گوید: پس عمران حدیث را تکرار کرد و بشیر نیز سخنش را تکرار

---

۱ به روایت مسلم.

کرد و عمران خشمگین شد. راوی می‌گوید: ما پی در پی به او می‌گفتیم: او از ماست ای ابونجید، مشکلی در او نیست.[1]

از سعید بن جبیر روایت است که یکی از نزدیکان عبدالله بن مغفل را دید که سنگریزه می‌اندازد، پس او را از این کار نهی کرد و گفت: رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ از سنگ‌اندازی نهی کرده و فرمود: «این کار نه صیدی را شکار می‌کند و نه دشمنی را ناتوان می‌سازد، اما دندانی را می‌شکند و چشمی را کور می‌کند». اما او کارش را تکرار کرد، پس سعید گفت: به تو می‌گویم که رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ از این کار نهی کرده و باز آن را تکرار می‌کنی؟ دیگر با تو سخن نمی‌گویم.[2]

ـ تلاش صحابه در به دست آوردن احادیثی که نشنیده بودند به ویژه تلاش صحابهٔ کم‌سن و سال‌تر مانند ابن عباس ـ رضی الله عنهما ـ که بسیار از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ حدیث روایت کرده با وجود آن‌که احادیثی که ایشان مستقیما از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیده کم است زیرا پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در حالی که وی سن زیادی نداشت از

---

۱ به روایت مسلم.

۲ به روایت مسلم.

دنیا رفت اما با این حال ابن عباس توجه بسیاری به پی‌گیری روایات از صحابه نشان داد تا جایی که ایشان در میان اصحاب یکی از کسانی است که بسیار روایت کرده است.

ـ نشستن نوبتی صحابه نزد رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ برای شنیدن حدیث ایشان چنان‌که عمر بن الخطاب ـ رضی الله عنه ـ می‌فرماید: «من و همسایۀ انصاری‌ام از بنی امیه بن زید که از عوالی مدینه بودند به شکل نوبتی نزد رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌رفتیم، به این شکل که یک روز او می‌رفت و یک روز من، پس هرگاه من نزد ایشان بودم از خبر آن روز از جمله وحی و دیگر چیزها به او می‌گفتم و هرگاه او می‌رفت همین کار را انجام می‌داد».[۱]

ـ ثبت دقیق سخنان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ توسط صحابه، چنان‌که از محمد بن علی بن حسین روایت است که گفت: عبید بن عمیر به عبدالله بن عمر ـ رضی الله عنهم ـ چنین حدیث گفت که رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمودند: «مثال منافق مانند گوسفندی است میان دو گله یا دو دسته گوسفند» ابن عمر گفت: خیر، بلکه چنین و چنان فرمود. راوی

---

۱ به روایت بخاری.

می‌گوید: ابن عمر هرگاه چیزی از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌شنید چیزی به آن نمی‌افزود و نمی‌کاست و از آن نمی‌گذشت و از آن کوتاه نمی‌آمد.[۱]

آنان گاه آن‌چه را از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیده بودند مورد تاکید قرار می‌دادند تا شنونده را از ثبت دقیق آن‌چه شنیده‌اند مطمئن سازند. جابر بن عبدالله ـ رضی الله عنه ـ می‌فرماید: چشمانم دیدند و گوش‌هایم از رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیدند.[۲] و ابوبرزه ـ رضی الله عنه ـ می‌گوید: تو را حدیثی می‌گویم که گوش‌هایم شنیده و چشمانم دیده است.[۳]

ابوالیسر ـ رضی الله عنه ـ می‌گوید: بینایی این دو ـ و انگشت بر چشمانش نهاد ـ شاهد بوده و این دو گوش شنیده و قلبم این را از رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ فهمیده ـ و به سوی قلبش اشاره کرد ـ که ایشان می‌فرمود: ... و سپس حدیثی را بیان کرد.[٤]

---

۱ به روایت دارمی

۲ به روایت احمد.

۳ به روایت احمد.

٤ به روایت مسلم.

هنگامی که از علی بن ابی‌طالب ـ رضی الله عنه ـ پرسیدند: آیا این را از محمد ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیده‌ای؟ فرمود: آری به پروردگار کعبه سوگند، آری به پروردگار کعبه سوگند![1] و به او گفتند: ای امیر مومنان، قسم به آن‌که معبودی جز او نیست، آیا واقعا این حدیث را از رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیده‌ای؟ فرمود: آری سوگند به آن‌که معبودی به حق جز او نیست، تا آن‌که سه بار از او سوگند خواستند و او سوگند یاد کرد.[2]

همچنین به ابوامامه گفتند: آیا بر اساس رای خود آنان را سگان آتش خواندی یا چیزی بوده که از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیدی؟ گفت: چقدر بی‌باکم من [اگر چنین کرده باشم]! بلکه آن را نه یک بار و دو بار و سه بار از رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیدم. راوی می‌گوید: پس بارها این را شمرد.[3]

عمرو بن میمون می‌گوید: هیچ پنجشنبه‌ای نبود مگر آن‌که به نزد ابن مسعود می‌رفتم. هرگز نشنیدم برای گفتن چیزی بگوید: قال رسول الله، مگر یک روز که گفت: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم. پس سرش را زیر انداخت. راوی می‌گوید: سپس او را نگریستم که ایستاده

---

۱ به روایت عبدالله فرزند امام احمد در کتاب السنة.

۲ به روایت مسلم.

۳ به روایت احمد. شعیب الارناووط آن را صحیح می‌داند.

بود در حالی که دکمه‌های پیراهنش باز بود و اشک از چشمانش می‌آمد و رگ‌هایش برجسته شده بود. ابن مسعود گفت: یا کم‌تر از آن یا بیشتر، یا نزدیک به آن یا شبیه آن.[1]

انس ـ رضی الله عنه ـ هرگاه از رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ حدیثی روایت می‌کرد می‌گفت: یا چنان‌که رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمود.[2]

ـ توجه به ثبت حدیث رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ به صورت نوشتاری. بنابراین نوشتن سنت در حقیت به دست صحابه آغاز شده است و از کسانی که مشهور است توجه جدی به نوشتن سنت نشان داده است، عبدالله بن عمرو ـ رضی الله عنه ـ است، تا جایی که ابوهریره گمان می‌کرد او بیش از وی حدیث در اختیار دارد.[3] همین نشان‌دهندۀ رقابتی است که در زمینۀ حفظ و ثبت سنت میان صحابه در جریان بوده است.

---

۱ به روایت ابن ماجه. بوصیری و آلبانی آن را صحیح می‌دانند.

۲ به روایت دارمی در سنن.

۳ به روایت بخاری.

عبدالله بن عمرو صندوقی داشت که در آن احادیثی را که از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌نوشت قرار می‌داد.[1] همچنین ایشان صحیفه‌ای داشت که به آن افتخار می‌کرد و آن را صحیفهٔ صادقه می‌نامیدند.[2]

ـ نوشته‌ها و نامه‌هایی که صحابه در میان خود رد و بدل می‌کردند و در برگیرندهٔ برخی از احادیث پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بود نیز تاکیدی است بر این‌که اصحاب حدیث را می‌نوشتند. برای مثال ابوبکر صدیق ـ رضی الله عنه ـ نامه‌ای نوشت که در آن مقادیر زکات و توضیح احکام آن از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آمده بود.[3]

---

۱ به روایت احمد.

۲ به روایت ابن سعد در طبقات (۲/ ۳۷۳).

۳ به روایت بخاری.

عمر بن امیر خود در آذربایجان نامه‌ای نوشت و در آن حدیثی را ذکر کرد.[1] و جابر بن سمره ـ رضی الله عنه ـ به عامر بن سعد بن ابی وقاص حدیثی را نوشت و فرستاد.[2] و عبدالله بن ابی اوفی برای عمر بن عبید نامه‌ای نوشت.[3]

بلکه حتی برخی از آنان برای دیگری نامه می‌نوشتند و از او درخواست حدیث می‌کردند، چنان‌که معاویه به ام المومنین عایشه نامه نوشت و از ایشان درخواست چیزی کرد که از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیده بود و ایشان نیز برای او این حدیث را فرستاد که: «هرکه به غیر طاعت خداوند عمل کند، ستایشگرش به نکوهش‌گر تبدیل می‌شود».[4]

ـ آنان برای جستجوی حدیث پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به سفر می‌رفتند و حتی برخی از آنان برای یک حدیث بار سفر می‌بست چنان‌که برای جابر بن عبدالله پیش آمد که در طلب یک حدیث به نزد عبدالله بن انیس در شام رفت.[5] همین‌طور سفر او به نزد مسلمه بن مخلد

---

۱ به روایت مسلم.

۲ به روایت مسلم.

۳ به روایت بخاری.

٤ به روایت حمیدی در مسند. بوصیری می‌گوید: رجال آن ثقه‌اند. شعیب الأرناووط می‌گوید: رجال این سند ثقه‌اند.

۵ به روایت طبرانی در معجم کبیر.

در مصر که از او دربارۀ یک حدیث پرسید و سپس بازگشت.[1] همین مورد برای ابوایوب انصاری ـ رضی الله عنه ـ نیز پیش آمد چنان‌که به نزد عقبة بن عامر در مصر بار سفر بست و هنگامی که به دیدار او رفت گفت: از آن‌چه از رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ دربارۀ پوشاندن مسلمان شنیده‌ای و جز من و تو نشنیده‌ایم، برایم بگو. هنگامی که حدیث را به او گفت، ابوایوب سوار مرکبش شد و به سوی مدینه بازگشت، بدون آن‌که بار سفرش را باز کند.[2] بنابراین اساس سفر برای حدیث از نسل صحابه آغاز شده است.

ـ احتیاط صحابه دربارۀ روایت و اطمینان حاصل کردن از صحت روایت نشان می‌دهد که مبانی اطمینان‌یابی از صحت روایات در زمان صحابه شکل یافته است و سپس به نسل‌های بعدی منتقل شده، چنان‌که از عمر بن الخطاب ـ رضی الله عنه ـ دربارۀ حدیث استئذان (اجازه‌خواهی) وارد شده است و همین‌طور سخن علی بن ابی‌طالب ـ رضی الله عنه ـ که می‌فرماید: «هرگاه حدیثی از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌شنیدم، خداوند مرا از هر مقدار که می‌خواست سود می‌رساند و هرگاه دیگری از وی برایم حدیثی می‌گفت او را سوگند

---

۱ به روایت رامهرمزی در المحدث الفاصل (۲۲۳).

۲ جامع بیان العلم وفضله، ابن عبدالبر (۱/ ۳۹۲).

می‌دادم، پس اگر سوگند یاد می‌کرد از او می‌پذیرفتم و ابوبکر برایم حدیث گفت و ابوبکر راست گفت» سپس حدیثی را از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ یاد کرد.[۱]

ـ اهمیتی که صحابه به ادی امانتِ روایت برای نسل بعد قائل بودند. برای مثال گاه یکی از آنان ظرفی آب می‌آورد تا وضوی پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را به تابعین آموزش دهد.[۲] و دیگری به قصد آموزشِ نماز پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در برابر آنان نماز می‌گزارد.[۳]

برخی دیگر احادیث پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را در محلی عمومی و بر منبر رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ بیان می‌کرد، چنان‌که عمر ـ رضی الله عنه ـ هنگام روایت حدیث «کارها به نیت‌ها بستگی دارد»[٤] انجام داد.

چگونگی حفظ سنت در دوران تابعین:

---

۱ به روایت احمد و ابوداوود و ترمذی. ابن عدی می‌گوید: امیدوارم که صحیح باشد. ابن کثیر و ابن حجر سند آن را خوب دانسته‌اند.

۲ به روایت بخاری.

۳ به روایت بخاری.

٤ به روایت بخاری.

صحابه توجه بسیاری به ملازمت صحابه و جمع‌آوری احادیث آنان و نوشتن آن نشان می‌دادند، از آن جمله عبدالله بن محمد بن عقیل بن ابی‌طالب است که می‌گوید: من و محمد بن علی بن ابوجعفر و محمد بن حنفیه به نزد جابر بن عبدالله انصاری می‌رفتیم و از او دربارهٔ سنت‌های رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ و نمازش می‌پرسیدیم و از وی می‌نوشتیم و می‌آموختیم.[۱]

عروه بن زبیر که یکی از سروران تابعین در علم و فقه و عبادت است می‌گوید: «به یاد دارم که چهار سال پیش از وفات عایشه می‌گفتم: اگر امروز از دنیا برود حسرت حدیثی را نمی‌خورم که نزد او باشد مگر آن‌که آن را به یاد دارم».[۲]

این نشان‌دهندهٔ عمق توجه این نسل به استفاده بردن از نسل پیشین است که خود نشان‌گر زنده بودن «سندآوری» در میان این امت و قطع نشدن سلسلهٔ سند است.

ـ تابعین اهتمام بسیاری به ثبت سنت از طریق نوشتن قائل بودند که این را می‌توان با مثال و تفصیل در رسالهٔ مشهور دکتر محمد مصطفی الاعظمی به نام «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» (پژوهش‌هایی دربارهٔ سنت نبوی و تاریخ تدوین آن) که دکترای خود را با

---

۱ الکامل في ضعفاء الرجال، ابن عدی (۵/ ۲۰۶).

۲ سير أعلام النبلاء، ذهبی (۴/ ۴۲۴).

همین رساله با امتیاز بالا از دانشگاه کمبریج دریافت کرده یافت. ایشان در این کتاب نام صحابه و تابعین و تابعِ تابعین را که حدیث را نگاشته‌اند پی‌گیری کرده و در این راه زحمت بسیاری را متحمل شده و به نتایج شگفت‌انگیزی رسیده است: وی پنجاه و سه تن را از نویسندگان حدیث در طبقهٔ اول تابعین نام برده و در طبقهٔ دوم نود و نه تابعی را نام برده که حدیث نوشته‌اند یا از آنان حدیث نوشته شده است و این بر خلاف آن‌چه منکران سنت می‌گویند نشان دهندهٔ گسترش نوشتن حدیث در دورهٔ تابعین است. خلیفهٔ تابعی، عمر بن عبدالعزیز ـ رضی الله عنه ـ نیز توجهی ویژه به تدوین حدیث داشت و علما را به ایفای نقش در این کار مهم تشویق می‌کرد.[1]

از مهم‌ترین جلوه‌های عنایت تابعین به ثبت و ضبط سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ توجه بسیار در زمینهٔ سند و شناخت حال راویان است. محمد بن سیرین در همین باره می‌گوید: آنان پیش‌تر دربارهٔ سند نمی‌پرسیدند، اما همین‌که فتنه رخ داد گفتند: رجال خود را برای ما نام ببرید، پس به اهل سنت نگاه می‌کردند و از آنان حدیث‌شان را می‌گرفتند و اهل

---

۱ به روایت بخاری.

بدعت را می‌نگریستند و حدیث را از آنان نمی‌گرفتند.[1] و می‌گفت: این علم، دین است، پس بنگرید که دین خود را از که می‌گیرید.[2]

محمد بن سیرین به مسئلهٔ سند و جستجوی حال راویان توجه و عنایتی شدید داشت. علی بن المدینی می‌گوید: او از کسانی بود که در حدیث نظر می‌انداخت و سند آن را جستجو می‌کرد و کسی را نمی‌شناسیم که از او [در این زمینه] پیشی جسته باشد. سپس ایوب و ابن عون آمدند و سپس شعبه و سپس یحیی بن سعید و عبدالرحمن.[3]

حفظ و ثبت سنت در دوران اتباع تابعین:

عنایت به روایت حدیث پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ همچنان مستمر بود و امامان حدیث همواره به سند توجه نشان می‌دادند و این اهتمام هیچ‌گاه قطع نشد. خداوند ابن مبارک را رحمت کند که گفت: سند از دین است و اگر سند نبود هر که هر چه می‌خواست می‌گفت.

---

۱ به روایت مسلم در مقدمهٔ صحیح.

۲ همان.

۳ شرح علل الترمذی ابن رجب (۱/ ۳۵۵).

ویژگی این دوره نوشته شدن مصنفات در زمینهٔ جمع‌آوری سنت است چرا که با وجود نوشتن سنت از دوران پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ اما این نوشتن به شکل مرتب و فهرست‌بندی شده نبود بلکه تنها به هدف حفظ و مراجعه نوشته شده بود، اما در این طبقه اهتمام محدثان به سمت تصنیف منظم و بر حسب ابواب معطوف شد که این از مظاهر عنایت شدید و زودهنگام نسبت به سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ است و خط بطلانی است بر توهم کسانی که گمان می‌کنند نوشتن و تصنیف حدیث از دوران بخاری و مسلم آغاز شده. از جملهٔ امامان حدیث که در این زمینه دست به تصنیف زدند: ابن جریج، اوزاعی، محمد بن اسحاق، مَعْمر بن راشد ازدی، سعید بن ابی عَروبه، یحیی بن زکریا بن ابی زائده، سفیان بن عیینه، ربیع بن صبیح، جریر بن عبدالحمید، ابن مبارک، مالک بن انس، سفیان ثوری، حماد بن سلمه و دیگران، رحمهم الله.[۱]

طول دوران تالیف و تصنیف:

---

۱ نگا: شرح علل ترمذی ابن رجب (۱/ ۳۴۱ ـ ۳۴۳).

این مرحله که از قرن دوم تا قرن سوم هجری به طول انجامیده را می‌توان مرحلهٔ طلایی گردآوری سنت نبوی دانست، چرا که علمایی برجسته در این دوره ظهور کردند که در علم حدیث و سند و علل و رجال دارای تمکن و درایت بودند و این مرحله را ویژه ساخته‌اند.

امامان بزرگی در این مرحله یک‌جا شده‌اند، از جمله: یحیی بن قطان و عبدالرحمن بن مهدی و احمد بن حنبل و یحیی بن معین و علی بن المدینی و بخاری و مسلم و ابوداوود و ترمذی و نسائی و ابوحاتم رازی و ابوزرعهٔ راضی و جمع بسیار زیادی از محدثین. در این مرحلهٔ تصنیف پیشرفت کرد تا انواع جدیدی از تالیف به ظهور برسد. برای مثال بخاری تلاش کرد احادیثی را جمع‌آوری کند که در اوج صحت باشد و این باعث شد دیگران از جمله امام مسلم از وی پیروی کنند و سپس کتب سنن و دیگر تالیفات رخ نمودند که اصحاب آن احادیث را بر حسب فهرست‌بندی و روش خاصی جمع‌آوری کرده بودند.

حقیقتی که شایستهٔ یادآوری است، این است که احادیثِ این کتب چنان‌که برخی گمان می‌کنند ناگهان در این دوره ظاهر نشدند، بلکه با سند متصل از نسل قبل به صاحبان این کتب رسیده است، سندی که تا پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ متصل است. این یک تلاش علمی تراکمی بوده که متاخر به تلاشِ متقدم وابسته است و کار خود را بر تلاش او بنا می‌کند. بلکه در حقیقت بسیاری از احادیث موجود در این کتب در حقیقت گزیده‌ای از کتب کسانی است که در نسل قبل نوشته‌اند و این کتب به با سند متصل و به شکل شفاهی نیز به آنان رسیده و احادیث آن را یک به یک از کسانی که از آن کتاب به آنان حدیث گفته‌اند

شنیده‌اند و صاحبان آن نیز به نوبۀ خود از نسل قبل آن را شنیده‌اند و در نتیجه کتاب فوق به شکل کتبی و شفاهی به آنان رسیده که این بر اطمینان و اعتمادِ صحت آن‌چه نقل کرده‌اند و دقت آن می‌افزاید و اگر بخواهیم میان فرع (کتاب ناقل) و اصل (کتاب منقول) مقایسه کنیم و در آن احادیث نظر بیفکنیم اطمینان ما به دقت علمی امامان مسلمان در امر روایت افزوده می‌شود و همۀ مظاهر آن توهم پوچ دروغین از بین خواهد رفت و به این حقیقت خواهیم رسید که تلاش امامان حدیث در این دوره در حقیقت ادامۀ تلاشِ قطع نشدۀ پیشینیان است.

برای مثال امام بخاری حدیثی را با سند خود چنین نقل می‌کند: عبدالله بن یوسف ما را حدیث گفت که مالک به ما خبر داد، از یحیی بن سعید از محمد بن یحیی بن حبان از عمویش واسع بن حبان از عبدالله بن عمر که او می‌گفت: مردمی می‌گویند اگر برای قضای حاجت خود نشستی رو به قبله و بیت المقدس نکن. عبدالله بن عمر می‌گوید: روزی بر پشت بام خانه‌مان رفتم و رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ را دیدم که برای قضای حاجت بر دو خشت رو به بیت المقدس نشسته بود». و گفت: نکند تو از کسانی هستی که بر لگن خود

نماز می‌گزارند؟ گفتم: نمی‌دانم به خدا سوگند. مالک می‌گوید: یعنی کسی که در نماز خود از زمین بلند نمی‌شود و در حالی که به زمین جسبیده به سجده می‌رود.[1]

این حدیث را چنان‌که می‌بیند بخاری از احادیث موطای مالک با سند متصل به امام مالک روایت کرده که از امام مالک در موطای او تا پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ متصل است بلکه خود بخاری برای اطمینان ما که حدیث را از موطا نقل کرده سخن امام مالک را از موطا نقل می‌کند که در حقیقت این روایت با مراجعه به موطا بوده است و حدیث را حرف به حرف همانند موطا می‌یابیم.

غرض آن‌که ما در برابر یک پدیدهٔ تراکمی قرار داریم که تلاش علمی پیشینیان و پسینیان از طریق ابزار سندآوری یکجا شده و طی یک فرایند منظم همهٔ نوشته‌های صحابه و نسخه‌های تابعین و مصنفات تابع تابعین جذب شده تا احادیث آنان در مصنفات منظم امامان متاخر جای گیرد. بنابراین احادیثی که در این مصنفات حدیثی آمده احادیث جدیدی نیست که ناگهان و در فرایندی دیرهنگام ظاهر شده باشد، بلکه انتخابی دقیق از نوشته‌هایی پیشین است که روش‌های روایت کتب با سند به شکل‌گیری آن یاری رسانده است.

---

۱ به روایت بخاری.

سپس در ساحل سند و متن، علومی کمکی شکل گرفت که هدف آن ثبت هر کوچک بزرگ متعلق به سند و متن بود، در نتیجه تالیف در زمینهٔ تاریخِ رجال و راویان حدیث و جرح و تعدیل و علوم مصطلح و علل و سوالات علاوه بر غریب حدیث (الفاظ نا آشنا) و شروح کتب سنت و تخریج و مستخرجات و مستدرکات و دیگر علوم به منصهٔ ظهور رسیدند.

برای نمونه امام بخاری پیش از گردآوری صحیح، کتابی بزرگ را دربارهٔ راویات حدیث نگاشت و یاران امام احمد و ابن معین و ابن المدینی، سخنان امامان خود را دربارهٔ رجال و علل و تصحیح و تضعیف در کتاب‌های پرشماری به رشتهٔ تالیف درآوردند که آن را مسائل نامیدند. ابن ابی حاتم نیز کتاب جرح و تعدیل را نوشت و مسلم کتاب تمییز و مقدمهٔ صحیح را نگاشت و ترمذی علل را و ابوداوود رساله‌ای به اهل مکه را و این‌گونه علم حدیث به اوج پختگی خود رسید.

تصور این حقیقت برای کسی که در علوم متنوع حدیث مطالعه نداشت دشوار است چراکه یکی از بزرگترین مظاهر نبوغ در تاریخ علمی این امت، همین علوم پرشماری است که به هدف ثبت و نظم‌دهی به روایت و اطمینان از صحت آن و جداسازی صحیح از ضعیف شکل گرفته است.

برای چشیدن گوشه‌ای از این امر لازم است خودت برخی از کتب مختصر علم مصطلح را مطالعه کنی تا به حجم بالای تقسیمات فنی دقیق مراتب روایت از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آگاه شوی و به نبوغ این روش و تکیهٔ آن بر داده‌هایی کاملا عقلانی که بیشترین

امکان را برای حفظ سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فراهم ساخته است پی ببری و از سوی دیگر به حجم جهل و آشفتگی ادعای کسانی برسی که در این روش شک می‌اندازند و غالب آن‌چه می‌گویند در حقیقت از جهل نسبت به تفاصیل این علوم سرچشمه می‌گیرد نه آن‌که ناشی از جستجو و دقت باشد.

با دقت در این تاریخ علمی مختصر و مطلع شدن از عنایت امت به سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ خواهی دید که علم حدیث تنها بر یک تکیه‌گاه یعنی نقل آن‌چه مکتوب است استوار نشده بلکه همراه با آن به نقل شفاهی نیز استناد می‌کند، بنابراین قضیه نزد آنان به مجرد اطلاع بر کتب و اعتماد به آن محدود نیست بلکه برای تضمین حفظ سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نقل سماعی و ثبت نوشتاری در هم ادغام شده‌اند.

اگر کسی به شرایط زندگی اجتماعی در آن دوران نگاهی بیندازد و ببیند که چگونه بسیاری از احوال علمی با زندگی مردم در آمیخته بود تا جایی که مادران و پدران فرزندان کوچک خود را برای تحصیل علم حدیث بیرون می‌بردند و حلقات علمی را که هزاران تن در هر گوشه و کناری خود را به آن می‌رساندند در نظر بگیرد و سفر برای طلب علم حدیث که به امری رایج در آن دوران تبدیل شده بود و این فضای علمی و اجتماعی و تربیتی باعث ترویج توجه به علم حدیث در همهٔ زمینه‌ها شده بود به میزان توجه همهٔ طبقات امت به سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ پی خواهد برد. این قضیه‌ای است که اگر کسی چیزی از تاریخ آن دوران را نخوانده باشد از درکش ناتوان می‌ماند اما کسی که گوشه‌ای ولو اندک از آن را مطالعه کرده

باشد هرگز در وجود خود میلی به پذیرش شبهاتی نخواهد یافت که در تلاش امامان مسلمان در صیانت از سنت نبوی شک‌اندازی می‌کند.

خلاصه آن‌که ایراد گرفتن از سنت نبوی بر اساس این ادعا که تدوین حدیث دیر صورت گرفته نشان‌گر جهل شدید نسبت به تاریخ روایت و طبیعت آن و توجهی است که به همهٔ جوانب روایت حدیث صورت گرفته است زیرا تدوین در دوره‌ای زود و در دوران خود پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آغاز شده و دست به دست همراه با ثبت و نقل شفاهی از طریق فرایند سندآوری و با تلاشی بسیار در جهت تضمین حفظ سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به حیات خود ادامه داده است؛ فرایندی که در اوج اطمینان و احتیاط شکل گرفته است.

(۵) این مسئله دلیل قطعی ندارد!

از مقوله‌های عجیبی که در عرصهٔ فقهی معاصر شنیده می‌شود، درخواست ادلهٔ قطعی و رد دلایل ظنی است. هرگاه سخن از وجوب یا حرمت به میان می‌آید برخی می‌گویند: آیا این، دلیلِ قطعی دارد؟ انگار احکام شرعی تنها بر ادلهٔ قطعی بنا می‌شود و آن‌چه این‌گونه نباشد دور انداخته می‌شود.

شکی در این نیست که شرط قرار دادن قطعی الثبوت و قطعی الدلاله بودن نص برای پایبندی به آن، قولی باطل است و به لوازم باطلی خواهد انجامید زیرا دایرهٔ تعبد بنابر مقتضیات نص وسیع‌تر از این است. از بنده خواسته نشده تا تنها به آن چیزی که به قطع مطمئن است مراد خداوند است عمل کند، بلکه باید بر اساس آن‌چه اعتقاد دارد مراد و منظور پروردگار است یا بنابر گمان غالبش رفتار نماید. اگر عالم و مجتهد است با نگاه در منابع شرعی و در غیر این صورت بنابر پیروی از علما از طریق پرسش یا برگرفتن اقوال آنان بنابر اجتهادی که از مانند او امکان دارد و هدفش در این انتخاب رسیدن به مراد و منظور پروردگار باشد.

الله تبارک و تعالی مرجع داوری به هنگام اختلافات را بیان نموده است:

{وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ} [الشوری: ۱۰]

(و دربارهٔ هر چیزی اختلاف پیدا کرد حکمش به الله [ارجاع می‌گردد])

و می‌فرماید:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: ۵۹]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید الله را اطاعت کنید و پیامبر را اطاعت کنید و [نیز] اولیای امر خود را، پس هرگاه در امری اختلاف نظر یافتید اگر به الله و آخرت ایمان دارید آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید؛ این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است).

سپس خداوند برای ما بیان نموده که این وحی ـ که منبع داوری است ـ دارای دو طبیعت است، قسمت هایی از آن محکم است و برخی از نصوص آن متشابه، چنان‌که می‌فرماید:

{هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} [آل عمران: ۷]

(اوست کسی که این کتاب را بر تو نازل کرد، پاره‌ای از آن آیات محکم (صریح و روشن) است [که] آن‌ها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند).

بنابراین نص شرعی یا قطعی و یقینی است، یا ظنی و آن‌چه قطعی است ممکن است از نظر ثبوت و از نظر معنا قطعی باشد یا تنها از یک نظر و همچنین نصوص ظنی. عمل بر اساس نص واجب است، بنابراین:

ـ اگر از نظر ثبوت و از نظر معنا قطعی باشد عمل بر اساس آن واجب است و مخالفش مورد نکوهش، پس اگر از آن رو که معتقد بود که آن نص قطعی نیست با معنای نص مخالفت کرد ممکن است به سبب تاویل یا جهل و مانند آن بر حسب حالش معذور دانسته شود، اما اگر معتقد بود که نص قطعی است ولی آن را نپذیرفت و در برابر مقتضایش تسلیم نشد کارش مانند آن است که در برابر پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به عناد برخاسته و امر و خبر او را نپذیرفته که در نتیجه احکام و آثارش از جمله کفر یا گناه و مانند آن بر وی مترتّب می‌گردد.

ـ اما اگر نص ظنی بود باید به آن عمل کرد و معنایش را پذیرفت و این‌که «ظنی» است حجت بودنش را نفی نمی‌کند بلکه بر حسب معنایی که برای خوانندهٔ نص ترجیح داده شده باید آن را برگرفت. بنابراین هرگاه شخص معتقد شد که نص دال بر معنایی است، عمل بر حسب همان اعتقاد بر وی واجب می‌شد و اگر بنابر باورش یا گمان غالبش چیزی از نص برداشت کرد و سپس آن را ترک کرد، وظیفهٔ تسلیم [در برابر امر شرع] را رها کرده و مورد نکوهش است.

البته این را باید در نظر داشت که ظنی بودن نص مانع از این می‌شود که دربارهٔ کسی که مخالف ثبوت نص یا فهم آن است ضرورتا حکم به ترک تسلیم داد، بلکه ممکن است وی بنا بر مقتضای فهم خود در برابر نص تسلیم باشد ولی به شرط آن‌که لوازم شرعی صحیح که موجب رسیدن به فهم معتبر از نص می‌شود را در نظر گرفته باشد یا روشی صحیح را در ترجیحِ آن‌که نص ثابت است یا خیر، پیموده باشد.

دربارۀ مفهوم قطع و ظن (قطعی بودن یا گمانی بودن) باید دو اصل مهم را به درستی فهمید:

نخست: معیار قطعی یا ظنی بودن که حکم هر یک بر آن مترتب می‌شود، معیار اهل سنت و جماعت است نه معیارهای نوساخته که چه بسا معنای ظنی را آن‌قدر وسیع در نظر می‌گیرد که حتی برخی نصوص قطعی به آن راه می‌یابد مانند ظنی دانستن همۀ سنت یا رد خبر آحاد در مسائل علمی یا اعتقادی به شکل مطلق، یا ادعای ظنی بودن دلالت نقلی به شکل مطلق و مانند آن؛ چرا که این اقوال همه باطل است و بر معیارهایی غیر صحیح برای شناخت قطعی از ظنی استوار است.

دوم: تقسیم قضایا و مسائل به قطعی و ظنی، دربارۀ هر مسئله به شکل قاطع مرزبندی نشده که بتوان همۀ مسائل را بنابر ضابطه‌ای قطعی در یکی از این دو دسته قرار داد، طوری که گویا مرزی این دو را از هم جدا کرده باشد، بلکه قضیه نزد عالمی تا عالِم دیگر و از مسئله‌ای به مسئلۀ بعدی متفاوت است. برخی مسائل تقریبا قطعی دانسته شده‌اند و برخی میان قطعی و ظنی در نوسان هستند و همان‌طور که دربارۀ حکم یک مسئله ممکن است اجتهاد صورت گیرد دربارۀ تقسیم‌بندی و رتبه‌بندی آن نیز اجتهاد وارد است. بنابراین ما سه دسته مسائل داریم:

ـ مسائلی که بدون هیچ‌گونه حرف و حدیثی قطعی‌اند.

ـ مسائلی که بدون هیچ اشکالی ظنی‌اند.

ـ و مسائلی متشابه که اهل علم در تعیین وزن شرعی آن اختلاف نظر دارند و شخص ناظر دربارۀ این‌که آیا به قطعیات نزدیک‌تر است یا ظنیات دچار تردد می‌شود.

اما وجود چنین ترددی دربارۀ برخی مسائل که آیا قطعی‌اند یا ظنی، وجود قطعیات و ظنیات را نفی نمی‌کند زیرا بسیاری اوقات دربارۀ برخی مفاهیم شرعی و تقسیم‌بندی و الحاق هر مسئله به یک دسته یا دسته‌ای دیگر تردید یا اختلاف نظر پیش می‌آید اما این مُبطِل دسته‌بندی نیست، مانند تردید در تعیین آنچه در زمرۀ «ضروریات و حاجیات و تحسینیات» قرار می‌گیرد و این تردید، دلیلِ نفی ضروریات و حاجیات و تحسینیات نیست.

یا مانند تردید دربارۀ آن‌چه در دستۀ «اندک و قابل چشم‌پوشی»[1] که بسیار در مسائل فقهی و طهارات و اموال و اشربه و دیگر ابواب تکرار می‌شود، قرار می‌گیرد. آیا این‌جا می‌توان گفت از آن‌جایی که مرز دقیقی میان کم و زیاد نیست پس منکر تفاوت میان کم و زیاد باشیم؟

---

۱ ترجمۀ عبارت «الیسیر المعفو عنه» (مترجم).

همانند آن تردید دربارۀ ذریعه‌ای که به حرام منتهی می‌شود، چراکه نمی‌توان در همۀ حالات به قطع میان آن‌چه غالبا تاثیرگذار است یا نیست تفاوت گذاشت. اما آیا در این حالات می‌گوییم ذرایع در شریعت مطلقا تاثیرگذار نیست؟![1]

غرض آن‌که دشواری در تعیین برخی مفاهیم و معاییر و ضوابط شرعی، اصل آن را نفی نمی‌کند بلکه واجب است در رسیدن به مراد شرع همۀ توان خود را صرف کرد.

پس از فهم آن‌چه گذشت، دانستیم سلب وصف قطعیت، حجیت دلیل را مطلقا نفی نمی‌کند، بلکه دلیل ظنی ثابت نیز حجت است و الغای حجت بودن آن و شرط گذاشتن قطعی بودن نص دارای لوازم و آثار فاسدی است از جمله:

۱ـ الزامی نشدن وحی مگر در صورت اجماع قطعی، چرا که نص ظنی غالبا محل اختلاف است و قرار دادن چنین شرطی، سخنی است باطل که هیچ عالمی نگفته است. ابن حزم می‌گوید: «اگر کسی تنها آن‌چه امت بر آن اجماع کرده‌اند را بپذیرد و هر آن‌چه درباره‌اش نص آمده و مورد اختلاف قرار گرفته را ترک گوید [چنین کسی] به اجماع امت

---

۱ اشارۀ نویسنده به قاعدۀ سد ذرائع است که اگر بنابر ظن غالب، یک وسیله به حرام منجر شود آن نیز بنابر سد ذریعه ممنوع قرار داده می‌شود اما این‌که احتمال ذریعه بودن یک چیز چقدر است ممکن است از عالمی به عالم دیگر متفاوت باشد. اما به صرف مشخص نبودن مرز دقیق در ذریعه بودن یا نبودن یک فعل، نمی‌توان اصل سد ذرائع را منکر شد. (مترجم)

فاسق است».[1] و می‌گوید: «به طور کلی تاکنون کسی که معتقد به چنین مذهبی باشد به دنیا نیامده، بدین گونه که نص را نپذیرد مگر آن‌که موافق اجماع باشد، بلکه اجماع بر این است که گویندۀ این قول که آن را باور دارد، بدون هیچ اختلافی کافر است زیرا نصوصی را رد کرده که کسی در وجوب اطاعت از آن اختلاف نکرده است».[2]

۲ـ دور ریختن بسیاری از احکام شریعت: زیرا دایرۀ احکام ظنی در شریعت بسیار گسترده است و اگر برای درستی استدلال، قطعی بودن را شرط قرار دهی لازمه‌اش این است که ادلۀ ظنی را مورد عمل قرار ندهی که این به عدم اِعمال این دایرۀ وسیع از ظنیات منجر می‌شود.

۳ـ این ممکن است صاحب خود را به سهل‌انگاری دربارۀ احکام قطعی نیز بکشاند؛ زیرا هنگامی که در تعامل با نصوص شریعت و ادله‌اش قطعیت را شرط کند و آن‌چه از وحی را که این‌گونه نیست کنار نهد، بزرگداشت واجبِ وحی و احساس وجوب عمل به آن از دلش خارج می‌شود و طولی نمی‌کشد که به اسارت هوای نفس دچار می‌شود، پس هرگاه در برابر نص قرار گرفت به آسانی این ادعا را مطرح می‌کد که این قطعی نیست زیرا قطعیت تابع ایمان است و چه بسا نصی مفیدِ قطع باشد اما نفس او تلاش کافی را برای کشف قطعیت آن

---

۱ الإحکام في أصول الأحکام لابن حزم (۲/ ۲۰۸).

۲ الإحکام في أصول الأحکام لابن حزم (۳/ ۳۶۷).

نص اعمال نکند و این را آن‌هایی که در حال و روز بسیاری از این گروه دقت کرده‌اند درک کرده‌اند. مثلا هنگامی که دلیلی قطعی بر خلاف آرای آنان برایشان رو می‌کنی با عجله ادعا می‌کنند که این دلیل ظنی است و از نظر شرعی الزام‌آور نیست.

این معضل وقتی بدتر می‌شود که برخی آن‌قدر دایرۀ قطعیات را تنگ می‌کنند که هرگونه مخالفتی ولو شاذ و بی‌ارزش و هرگونه احتمالی ولو ضعیف را عامل قطعیت‌زدایی قرار می‌دهند، بلکه گروهی از آنان از دستاویز قرار دادن کوچک‌ترین شبهه‌ای برای نفی صفت قطعیت از آن‌چه مخالف دلخواهشان است ابا نمی‌ورزند.

برخی از همین کسانی که گرفتار چنین تصوری شده‌اند را می‌بینی که شاهد تحریف دین و شریعت‌اند بدون آن‌که کوچک‌ترین واکنشی از خود نشان دهند؛ چرا که به زعم‌شان چیزی قطعی مورد انکار قرار نگرفته! چرا که هر چه می‌گویند شبهه‌ای در ثبوت یا معنایش وارد است! در نهایت کارشان به جایی می‌رسد که تنها به آن‌چه نزد خودشان قطعی است حرمت قائل‌اند و آن‌چه از این دایره خارج است نه حرمتی دارد و نه ارزشی.

حال اگر بپرسی: چرا احکام شریعت همه در یک حد از قطعیت نیستند؟

می‌گویم: کمال حکمت پروردگار چنین چیزی را می‌طلبید، از چند جهت:

ـ **آزمایش و ابتلا:** و این چیزی است که از آیۀ محکم و متشابه دانسته می‌شود، آن‌جا که پروردگار متعال می‌فرماید:

{هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ} [آل عمران: ۷]

(اوست کسی که این کتاب را بر تو نازل کرد، پاره‌ای از آن آیات محکم (صریح و روشن) است [که] آن‌ها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند، اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تاویل آن [به دل‌خواه خود] از متشابه پیروی می‌کنند با آن‌که تاویلش را جز الله و ریشه‌داران در علم کسی نمی‌داند [آنان‌که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود).

پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ پس از ذکر این آیه فرمود: «پس هرگاه کسانی را دیدی که پی‌گیر متشابه آن هستند، آنان همان کسانی‌اند که الله نام برده، پس از آنان برحذر باشید».[۱]

---

۱ به روایت بخاری.

- **عبودیت اجتهاد از علما**، زیرا عالم هرگاه تلاش خود را در پی‌گیری آن‌چه مورد نظر خداوند است به کار گیرد همین تلاش او عبادتی است مطلوب که خداوند بر آن پاداش در نظر گرفته و همین است که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «اگر قاضی حکم کرد و اجتهاد نمود سپس رای او درست بود دو پاداش دارد و اگر حکم نمود و اجتهاد کرد و سپس به خطا رفت یک اجر دارد».[۱]

- **تفاوت احکام بر حسب اهمیت و محقق ساختن منافع و دور ساختن مفاسد**، چرا که احکام شریعت همه در یک سطح قرار ندارد و آن‌که خواهان قطعی بودن همهٔ ادله است می‌خواهد همهٔ احکام را در یک سطح قرار دهد، حال آن‌که این منافی فراگیری شریعت و صلاحیت آن برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و مراعات منافع مکلفان در دنیا و آخرت است.

مقصود آن‌که یکی از مقوله‌های باطل رایج، این توهم است که احکام شریعت را باید بر ادلهٔ قطعی بنا نهاد حال آن‌که این تصوری است باطل که خود ادلهٔ شرعی و روش علمای امت در قدیم و جدید تکذیبش می‌کند. نگاهی گذرا بر تالیفات فقهی نشان دهندهٔ حجم بالای فروع

---

۱ متفق علیه.

فقهی است که بر ظنیات بنا نهاده شده بلکه غالب اختلاف فقها به سبب طبیعت ظنی بودن بسیاری از ادلهٔ شریعت است.

(۶) این مسئله اختلافی است

این سخنی است که بسیاری تکرارش می‌کنند و در حقیقت به یک معنای شرعی صحیح اشاره دارد چرا که احکام فقهی همه در میان فقها مورد اتفاق نیست بلکه برخی محل اجماع است و برخی چنین نیست و این تفاوت که در ادله رخ داده از مهم‌ترین اسباب اختلاف میان فقیهان است و به همین سبب مدارس و مذاهب گوناگونی شکل گرفته که همه در ثبوت ادله و صحت آن جستجو می‌کنند و به دلالت ادله نظر می‌اندازند و در این زمینه قواعد و مُرجِّحات خود را دارند.

این اختلاف فقهی قرن‌هاست که در میان مسلمانان معروف است و چیز جدیدی نیست، همچنان که چیز عجیبی هم نیست و حتی عوام مسلمانان هم می‌دانند که علما اختلاف می‌کنند و احکام شرعی نیز همه از جهت قطعی بودن و مورد اتفاق بودن در یک سطح نیستند. از همین روی مذاهب فقهی شکل گرفتند و در امتداد تاریخ در جهان اسلام گسترش یافتند و سپس عرفی جا افتاد که اهل هر سرزمینی مذهبی داشتند که در سرزمین‌شان شایع بود و فتاوای آن مذهب در بین آنان منتشر بود و دستگاه قضا نیز بر همین اساس فعالیت می‌کرد و گاه در یک سرزمین دو مذهب یا بیشتر وجود داشت و هر سرزمین اوضاع خود را داشت.

بنابراین منظور از گفتن این‌که «این مسئله اختلافی است» آگاه کردن ما از این حقیقت بدیهی نیست بلکه گویندۀ این عبارت قصد دارد کیفیت تعامل با احکام مورد اختلاف را یادآور شود. آنان که این عبارت را به کار می‌برند می‌خواهند بگویند الزام به انتخاب یک مذهب فقهی یا نوع نگاه مذهبی و قرار دادن آن به عنوان دین لازم الاجرا کار درستی نیست؛ مادامی که این انتخاب یا این طرز نگاه در مورد مسئله‌ای اجتهادی است که اختلاف در آن رواست، چرا که ما مذاهب و اجتهادات معتبری داریم و واجب آن است که انسان در پی مُراد و منظور خداوند و پیامبرش ـ صلی الله علیه وسلم ـ باشد و ترجیح این شخص برتر و بهتر از

ترجیح مخالف او نیست و او نمی‌تواند به قطع بگوید آن‌چه برگزیده قطعا مُراد و قصد خدا و پیامبرش ـ صلی الله علیه وسلم ـ بوده است.

این معنا چنان‌که می‌بینید در کل درست است و پاسخ درستی است به کسانی که در تعطیل اختلاف فقهی و معتبر نشمردن آن زیاده‌روی می‌کنند و مردم را در مسئله‌ای که برای اجتهاد و اختلاف جا دارد ملزم به رای و ترجیح خود می‌کنند.

اما ممکن است این مقوله گسترش یابد و گوینده‌اش از حدود معتبر پا فراتر نهاده و در اشتباهاتی ناروا واقع شود، از جمله:

۱ـ پی‌گیری رخصت‌ها:

اگر شخص کاری جز این نداشته باشد که در هر مسئله‌ای به دنبال آسان‌تر و راحت‌تر باشد در این حالت هدف او دیگر شناخت حکم شرعی یا پرسش از کسی که به علم و دینش اطمینان دارد نیست، بلکه در جستجوی کسی است که به او فتوای رخصت دهد و هرگاه در هر مسئله فتوایی ببیند که آسان‌تر است همان را می‌پذیرد، بدون آن‌که به اهلیت گوینده و دلایلش توجه کند. بنابراین وقتی چنین کسی می‌گوید: این مسئله‌ای اختلافی است در واقع می‌خواهد این مقوله را تکیه‌گاهی برای باز کردن دروازهٔ انتخاب آن‌چه خود مناسب می‌بیند قرار دهد و این بدون شک مخالف روش صحیح نظر در مسائل فقهی اختلافی است زیرا علما با وجود آن‌که با یکدیگر اختلاف می‌کنند اما همه ـ به یک دلیل واضح ـ بر حرمت پی‌گیری رخصت‌ها اتفاق نظر دارند و آن این است که رخصت‌یابی به این روش مخالف روح اجتهاد فقهی است که همانا جستجوی مراد شرعی است در حالی‌که این روش پی‌گیری هوای نفس و مراد دل است و این در تناقض با مقصد شارع و نزول شریعت است، چنان‌که امام شاطبی ـ رحمه الله ـ می‌گوید: «مقصد شرعی از گذاشتن شریعت، خارج کردن مُکَلّف

از انگیزۀ هوای نفس اوست تا آن‌که به اختیار خود بندۀ خداوند شود چنان‌که به اضطرار بندۀ اوست».[1]

از همین روی، سلیمان تمیمی جملۀ مشهورش را گفت که: «اگر رخصت هر عالمی را بگیری همۀ شر در تو یکجا خواهد شد». ابن عبدالبر در توضیح بر این عبارت می‌گوید: «اجماع بر این است و در این باره اختلافی سراغ ندارم».[2]

این معنا به شکل متواتر در سخن اهل علم آمده است. امام اوزاعی می‌گوید: «آن‌که اقوال نادر علما را بگیرد از اسلام خارج می‌شود».[3] و ابراهیم بن ادهم می‌گوید: «اگر آرای شاذ [و خلاف قاعدۀ] علما را بگیری شری بسیار را برگرفته‌ای».[4] اسماعیل بن اسحاق قاضی می‌گوید: «به نزد معتضد رفتم پس کتابی را به من داد؛ در آن نگاه انداختم و دیدم که رخصت‌هایی را از اشتباهات علما و استدلال‌هایی که برای خود کرده بودند را یکجا کرده بود. گفتم: ای امیر مومنان، مولف این کتاب زندیق است. گفت: آیا احادیث این صحیح نیست؟ گفتم: احادیث چنان است که روایت شده، اما آن عالمی که مست کننده را مباح دانسته متعه را مباح ندانسته و آن‌که متعه را مباح دانسته غنا را مباح ندانسته و هر عالمی

---

١ الموافقات شاطبي (٢/ ٢٨٩).

٢ جامع بيان العلم وفضله ابن عبد البر (٢/ ١٨٥)

٣ سير أعلام النبلاء ذهبي (٧/ ١٢٥).

٤ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع لخطيب بغدادي (٢/ ١٦٠).

اشتباهی دارد و هر کس اشتباهات علما را جمع‌آوری کند و سپس آن را برگیرد دینش از دست رفته است. پس معتضد دستور داد تا آن کتاب را آتش زنند».[۱]

اما لازم است برای عدم التباس و دوری از ابهام، قضیهٔ مهمی را توضیح داد و آن این است که اصطلاح «رخصت» دو امر را شامل می‌شود: رخصت شرعی و رخصت فقها که تفاوت بین این دو واضح است؛ زیرا رخصت شرعی یعنی همان احکام شریعت که در حالت وجود مشقت و دشواری درباره‌اش رخصت وارد شده مانند جواز کوتاه خواندن نماز و جمع نمازها برای مسافر و جواز روزه نگرفتن برای بیمار در رمضان و خوردن مُردار به هنگام ضرورت و رفع حرج و گناه از شخصی که به اجبار گناهی مرتکب شود که این همه احکام شرعی است و به طور قطعی یا ظنی از شارع برگرفته شده است، اما پی‌گیری رخصت‌های فقها به معنای جستجوی انتخاب‌ها و اجتهادات فقها در فهم نص است که یک فرایند گزینشی و التقاطی در انتخاب‌های فقهی و اجتهادات آنان و جمع‌آوری یک معجون ناهماهنگ و متناقض بر اساس جستجوی آسان‌تر است. در این حالت همت شخص متوجه جستجوی دلیل نیست بلکه به دنبال یافتن فتوایی مناسب و گاه اشتباه است که اگر شامل رخصت باشد آن را بپذیرد.

این در حقیقت یک فرایند متناقض از نظر علمی است؛ زیرا رخصتی که از این فقیه گرفته شده مبنی بر دلیلی نزد اوست و ممکن است همین دلیل در تناقض با رخصتی باشد که از عالمی دیگر گرفته شده اما این برای جوینده مهم نیست زیرا تلاش او اساسا در پی دلیل و نتیجه‌اش نیست بلکه هدف تنها رسیدن به آسان‌تر و راحت‌تر است و این نشان می‌دهد چرا علما نسبت به این کار چنین برخورد قاطعی داشته‌اند.

---

۱ به روایت بیهقی در سنن الکبری (۲۰۹۲۱).

۲ـ معتبر دانستن همهٔ اختلافات:

چه بسا بسیاری به ادعای این‌که «این مسئله اختلافی است» هر اختلافی را بدون مراجعه به اهل علم و سوال از آنان بپذیرند که در این صورت در دو خطا واقع شده‌اند:

خطای نخست:

معتبر دانستن اختلاف بی‌اعتبار. زیرا هر اختلاف مورد ادعایی معتبر نیست، بلکه هر قول مخالف اجماع یا مخالف نص واضحی که معارضی نداشته باشد اختلاف معتبر نیست و بر این اساس رد حکم شرعی واضح به ادعای وجود چنین اختلافی جایز نیست. اختلاف نزد علما بر دو نوع است:

ـ اختلاف معتبر، یعنی اختلافی که ادله برایش جا داشته باشد و حکم آن را محتمل بداند به طوری که نصی قاطع در زمینهٔ مورد اختلاف وجود نداشته باشد یا اجماعی معتبر پیش از آن اختلاف منعقد نشده باشد.

ـ اختلاف غیر معتبر: یعنی اختلافی که در مخالفت با نص یا اجماع باشد که در این صورت پیروی از چنین اختلافی جایز نیست.

امام شافعی می‌گوید: «گفت: من اهل علم را در قدیم و جدید یافته‌ام که در برخی امور اختلاف کرده‌اند، پس آیا چنین چیزی رواست؟ به او گفتم: اختلاف بر دو وجه است: یکی حرام است و دربارهٔ دیگری چنین نمی‌گویم».[1]

---

۱ الرساله شافعی (۵۶۰).

بنابراین گفتن این‌که: این مسئله اختلافی است، توسط برخی از مردم ممکن است شامل اختلاف غیر معتبر باشد و مثلا می‌بینی سخنان شاذ یا متروک یا ضعیف را در برابر نصوص صریح مطرح می‌کند که این نوعی خلل است و آن‌چه برای مسلمان واجب است پیروی از سخن خداوند و پیامبر او ـ صلی الله علیه وسلم ـ است نه وجود اختلاف در مورد یک دلیل برای جلوگیری از محقق شدن حکم آن تا چه رسد به دستاویز قرار دادن اقوال شاذ و ضعیف.

خطای دوم:

حکم به وجود اختلاف دربارۀ چیزی که مورد اختلاف نیست به سبب عدم شناخت نوع اختلاف مورد نظر و شروط و موانع آن؛ زیرا برخی از اقوال وابسته به شروط یا احوال و موانعی است که همه کس به خوبی درباره‌اش شناخت ندارد بلکه عالمی را می‌طلبد که به طبیعت مسئله آگاه باشد. بنابراین کسی که هر اختلافی را دستاویز قرار می‌دهد ممکن است در بهره گیری از هر قولی در سیاقی مخالفِ آن سهل‌انگاری کند.

۳ـ توهم این‌که اختلاف به خودی خود حجت است:

آنان‌که به قاعدۀ «این مسئله اختلافی است» استناد می‌کنند دچار این توهم‌اند که اختلاف به ذات خود حجتی است که می‌شود با آن، دلیل را از کتاب و سنت رها کرد، گویی که شرط پیروی از دلیل این است که کسی درباره‌اش اختلافی نکرده باشد که این تصور به اجماع باطل است زیرا هیچ‌یک از علما برای عمل به دلیل، موردِ اتفاق بودن آن را شرط نکرده‌اند بلکه همه بر این متّفق‌اند که وقتی برای انسان واضح شد که مُراد شرعی از یک دلیل چیست، عمل به آن واجب خواهد شد و اختلاف آنان دربارۀ جستجوی این مراد است نه آن‌که عمل به هر دلیلی متوقف شود تا هنگامی که همه بر آن اتفاق کنند چرا که این برعکس کردن ترازوست، زیرا آن‌چه واجب است پیروی دلیل و به داوری بردن اقوال نزد دلیل است نه برعکس.

امام ابن حزم می‌گوید: «در کل برای این مذهب هیچ معتقِدی خلق نشده مبنی بر این‌که شخص به نصی قائل نشود مگر آن‌که در مورد آن اجماع صورت گیرد، بلکه بنابر اجماع کسی که چنین بگوید بدون هیچ اختلافی کافر است زیرا قول به نص را که کسی در مورد وجوب اطاعت از آن اختلافی ندارد رد کرده است».[1]

برای همین، علما دربارهٔ چگونگی تعامل با اختلاف معتبر ـ چه از سوی مجتهد یا مقلد ـ اختلاف نظر دارند زیرا آنان بر وجوب پیروی از دلیل متّفق‌اند، اما مسئله این است که هنگام وجود اختلاف، شخص عامی و شخص مقلد چه باید بکنند؟ این اختلاف اساسا ناشی از اتفاق آنان بر وجوب پیروی از دلیل و رد این است که خود اختلاف به خودی خود حجت باشد. اختلاف آنان بر سر جستجوی بهترین روش در تعامل با اختلاف است که دربارهٔ عالم مجتهد با صَرف نهایت تلاش در جستجوی حق از خلال نظر در ادلهٔ شرعی است که در این صورت چه به حق برسد و چه نرسد اجر خواهد برد؛ اگر برحق بود دو اجر و اگر اشتباه کرد یک اجر دارد و خطایش بخشیده می‌شود. پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «اگر قاضی حکم کند و [در حکم خود] اجتهاد نماید و سپس به رای درست حکم دهد دو اجر دارد و اگر حکم کند و اجتهاد ورزد و سپس به خطا برود یک اجر دارد».[2]

برای شخص عامی نیز واجب آن است که همهٔ تلاش خود را در جستن عالم صالحی که به او فتوا دهد صرف کند و سوالش را به درستی مطرح کند و از انگیزه‌های نفسانی دوری گزیند تا مبادا او را از درخواست حق منحرف سازد و در این راه روش شرعی مناسب را پی بگیرد تا در صورت اختلاف حق را بشناسد و این همان چیزی است که امام ابن قیم به آن اشاره کرده

---

۱ الإحكام في أصول الأحكام ابن حزم (۳/ ۳۶۷).

۲ متّفق علیه.

است، آن‌جا که می‌گوید: «اما اگر دو مفتی یا بیشتر، سخن متفاوتی گفتند آیا باید سخت‌ترین اقوال را برگزیند یا آسان‌ترینش، یا خود از میان آن‌ها برگزیند یا قول آن‌که عالم‌تر است را بپذیرد یا سخن آن‌که باتقواتر است را قبول کند یا به نزد مفتی دیگری برود و ببیند با کدام یک از اقوال مفتی‌های قبلی موافق است که هر کدام را تایید کرد همان را برگزیند یا واجب است جستجو کند و برحسب آن به دنبال قول راجح و بهتر باشد؟ در این باره هفت مذهب است که قول هفتم راجح و صحیح‌تر است، بنابراین باید چنان کند که در صورت اختلاف بین دو مسیر یا دو طبیب یا دو مشاور عمل می‌کند».[1]

یکی از آثار این باور که «اختلاف در ذات خود حجت است» این است که برخی گمان کنند وجود اختلاف یعنی مباح بودن و روا بودن آن کار. یعنی اگر شنید که فلان مسئله مورد اختلاف است گمان کند که وجود اختلاف برابر است با اباحهٔ آن؛ این مسئله‌ای است که شاطبی پیش‌تر از آن شکایت برده و گفته است: «این امر از حد کفایت خارج شده تا جایی که وجود اختلاف در مسائل را از حجت‌های اباحه به شمار آورده‌اند و در زمان‌های متقدم و متاخر پیش آمده که برای جایز شمردن کاری بر اختلافی بودن آن میان علما تکیه کرده‌اند». سپس بر این روش حکم صادر کرده می‌گوید: «عین خطا در شریعت است که آن‌چه را معتمَد و تکیه‌گاه نیست به عنوان تکیه‌گاه قرار دهند و آن‌چه را حجت نیست، حجت شمارند».[2]

ابن تیمیه در بیان تعارض این روش با شرع و اجماع می‌گوید: «جنس تحریم یا باید ثابت باشد اما مورد اختلاف قرار گرفته باشد یا خیر، پس اگر در صورت اختلاف [تحریم آن] اثبات

---

۱ أعلام الموقعين ابن قيم (۶/ ۲۰۵).

۲ الموافقات شاطبي (۵/ ۹۲ ـ ۹۳).

نشود، لازمه‌اش این است که چیزی حرام نباشد مگر در صورت اجماع بر حرمتش، در نتیجه هر آن‌چه در تحریمش اختلاف باشد حلال خواهد شد که چنین قولی مخالف اجماع امت است و بطلان آن آشکارا از دین اسلام معلوم است». [1]

۴ـ سهل انگاری در انجام اجتهادی که بر وی واجب است:

اگر مسلمان در برابر هر مسئلهٔ فقهی که می‌شنود عادتش این باشد که بگوید: این مسئله مورد اختلاف است، کارش به جایی می‌رسد که در پیروی از احکام شرع ضعیف می‌شود و تقصیر بر وی غالب می‌گردد و در نهایت در حرام واقع می‌شود و دربارهٔ آن سهل‌انگاری می‌کند؛ زیرا او خود را عادت داده که وجود اختلاف را بهانه کند حال آن‌که در شناخت طبیعت این اختلاف و در شناخت دلیل کوتاهی کرده است و استدلال به اختلاف با کوتاهی در این دو امر، در پایان کارش را به ضایع ساختن واجب شرعی می‌کشاند.

ـ انگیزهٔ پذیرش یک رای فقهی در این نوع اختلاف؛ واجب آن است که شخص در پی حق و محقق ساختن مراد و منظور خداوند باشد نه آن‌چه دلش می‌خواهد و برای خود مناسب می‌بیند را برگزیند و سپس آن را در پوشش اختلاف فقهی به خود قالب کند.

ـ پیمودن روش شرعی صحیح در ترجیح یک قول دربارهٔ این نوع اختلاف ـ چنان‌که پیش‌تر بیان شد ـ به طبیعت شخص و شناخت و علم او بستگی دارد.

ممکن است گفته شود: اما در مسائل مورد اختلاف، انکار نیست.

---

۱ رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تیمیه (۶۳).

این در حقیقت یک قاعدهٔ شرعی معتبر است، اما مجال بهره بردن از آن در مسائل اجتهادی است که اختلاف در آن رواست، اما آن‌چه دلیل صرحی دارد و معارضی برایش نیست یا در محل اجماع است باید مخالفش مورد انکار قرار گیرد.

امام ابن تیمیه تفصیل بسیار نیکی دربارهٔ این قاعده دارد که مناسب است این‌جا ذکر شود. ایشان طبیعت آن‌چه انکار نمی‌شود و طبیعت انکار مورد نظر را شرح داده است و این همان چیزی است که بسیاری از کسانی که به این قاعده می‌پردازند در نظر نمی‌گیرد. ایشان ـ رحمه الله ـ می‌گوید:

«این‌که می‌گویند: در مسائل مورد اختلاف انکار نیست، صحیح نیست، زیرا انکار یا متوجه قول به حکم است یا متوجه عمل به آن، اما مورد نخست: اگر قول مخالف سنت یا اجماعِ پیشین باشد باید مورد انکار قرار گیرد که این مورد اتفاق است و اگر چنان نباشد به معنای بیان ضعف آن مورد انکار قرار می‌گیرد که این بنابر قول کسانی است که مُصیب (کسی که به رای درست رسیده) را یکی می‌دانند[1] و این قول عموم سلف و فقهاست، اما در مورد عمل، اگر خلاف سنت یا اجماع باشد باز انکار آن بر حسب درجات انکار واجب است چنان‌که در حدیث شارب نبیذ ـ که مورد اختلاف است ـ ذکر کردیم، چنان‌که حکم حاکم اگر خلاف سنت باشد نقض می‌شود اگر چه از برخی علما پیروی کرده باشد.

اما اگر دربارهٔ مسئله‌ای سنت و اجماع نباشد و اجتهاد در آن روا باشد در این حالت کسی که بر اساس اجتهاد یا تقلید به قولی عمل کند مورد انکار قرار نمی‌گیرد، اما ابهام از این جهت

---

۱ یعنی معتقدند در مسائل اختلافی حق تنها یا یکی است و حق متعدد نمی‌شود، اما مجتهدی که تلاش خود را کرده اگر در رسیدن به حق موفق نشود یک اجر دارد و مقلدی که بر حسب تلاش خود [نه خواستهٔ دل و هوای نفس] قول مجتهدی را پذیرفته گناهکار نیست. (مترجم)

وارد شده که گوینده معتقد است مسائل اختلافی همان مسائل اجتهادی است چنان‌که گروهی از مردم بر این باورند، حال آن‌که باور درست که ائمه بر آن هستند آن است که در مسائل اجتهادی دلیلی وجود نداشته که عمل به آن را آشکارا واجب گرداند، مانند حدیث صحیحی که مخالفی از جنس خود نداشته باشد که در این صورت ـ به سبب عدم وجود چنین دلیلی ـ به دلیل نزدیکی ادله، یا به سبب خفای دلیل، اجتهاد روا خواهد بود، و در ذکر این‌که یک مسئله قطعی است ایراد و طعنی بر مجتهدانی که با آن مخالفت کرده‌اند نیست، مانند دیگر مسائلی که سلف درباره‌اش اختلاف کرده‌اند».[1]

این تحقیقی علمی و عالی است که اشکالی را که برای برخی پیش می‌آید برطرف می‌سازد؛ یعنی این توهم که «انکار» یک واژۀ سخت و یک‌دست است که قابلیت تفاوت ندارد، حال آن‌که در حقیقت انکار به اعتبارهای گوناگون از نظر قدرت و ضعف متفاوت است:

ـ زیرا انکار تابع علم است و هرچه جانب علم به یک مسئله و شناخت راجح در آن بیشتر باشد، جانب انکار نیز قوی‌تر می‌شود و هر چه ضعیف‌تر باشد، خود انکار نیز ضعیف‌تر می‌شود و درک این قضیه سبب سخت‌گیری برخی از امامان سلف را دربارۀ مسائلی که در نگاه متاخران یک مسئلۀ دارای اختلاف معتبر است توضیح می‌دهد، اما لازمه‌اش این نیست که نزد آن امامان نیز مسئله دارای اختلاف معتبر باشد. پیش‌تر بیان شد که مساحتی از نسبیت در توصیف مسائل و قطعی یا یقینی دانستن آن وارد است.

سپس خود انکار بر حسب علم، از نظر قوت و ضعف یکسان نیست. مثلا دربارۀ چیزی که قطعی است، با تغییر فیزیکی و قدرت و تنبیه صورت می‌گیرد و چه بسا دربارۀ برخی مسائل

---

۱ الفتاوی الکبری ابن تیمیة (۶/ ۹۶).

آن‌قدر ضعیف باشد که به مجرد نصیحت و مناقشهٔ علمی و بیان قول صحیح‌تر و مانند آن اکتفا شود.

ـ نظر در حال شخصی که مورد انکار قرار می‌گیرد؛ زیرا میان شخص صادقی که خواهان حق است با کسی که قرائن نشان دهندهٔ غلبهٔ هوای نفس و روی‌گردانی از حق دربارهٔ اوست، تفاوت است. در حالت نخست اولویت با نرمش در صورت انکار است، اما دربارهٔ دومی رفتاری صورت می‌گیرد که شایستهٔ اوست.

ـ مراعات نظر مردم و عکس العمل آنان و میزان تاثیر بدی که از خود آن مسئله یا انکارِ آن می‌گیرند و اثر آن در تخفیف یا بیشتر شدن شر.

منظور آن است که انکار در مسائل قطعی و ظنی دارای مراتبی است چنان‌که شیخ الاسلام به آن اشاره کرد که این نتیجهٔ موازنه میان اعتبارهایی چند است که وجه مصلحت و مفسده را مشخص می‌سازند، بنابراین قضیه ساده و یک‌دست نیست که در همه حال و با همه کس و در هر مسئله‌ای به همان شکل قابل پیاده‌سازی باشد.

شاید برای برخی این اشکال پیش بیاید که: چگونه انکار در برابر شخص صحیح است حال آن‌که ممکن است جاهل یا مُتَأول باشد که گناهی بر وی نیست؟

پاسخ در درک تفاوتِ میان باب انکار و باب گناه‌کار شدن و عدم خلط بین این دو مبحث نهفته است؛ باب انکار و نصیحت بسیار وسیع‌تر از باب گناه‌کار شدن و حرج است. بسیاری از کسانی که با تاویل دچار مخالفت با نص آشکار می‌شوند، کارشان مورد انکار قرار می‌گیرند با وجود آن‌که احتمال دارد نزد خداوند معذور باشند، بنابراین تلازمی میان انکار و گناه‌کار دانستن شخص نیست [یعنی لازمه این‌که ما کار او را انکاز می‌کنیم این نیست که حتما گناه‌کار است] چرا که انکار به خود مسئله وابسته است و معذور بودن به اجتهاد و حُسن نیّت شخص:

{لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا} [بقره: ۲۸۶]

(الله هیچ‌کس را جز به اندازۀ توانش تکلیف نمی‌دهد).

خلاصۀ امر آن‌که وقوع اختلاف در شریعت یک امر معتبر است و از وسعت شریعت است تا در موارد اجتهادی تنها یک قول مورد الزام نباشد که خروج از آن امکان نداشته باشد. با این حال مسلمان باید مراقب این باشد که در تعامل با اختلافات به بی‌راهه نرود و دربارۀ آن‌چه شرعا بر وی واجب است دچار سهل‌انگاری و کوتاهی نشود.

(۷) عقل این را نمی‌پذیرد!

مخالفت با نصوص وحی به بهانهٔ عقل، یکی از بزرگترین دروازه‌های انحراف و از اسباب بزرگ گمراهی است. برخی از مردم به مجرد آن‌که عقل‌شان یک نص شرعی را درک نکرد فورا می‌گویند: «عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد!» در نتیجه دلالت نص را رد کرده و در آن ایراد وارد می‌کنند.

پیش از آن‌که به بررسی توهم‌هایی که در این باره وجود دارد بپردازیم لازم است سخن را با بزرگداشت عقل و معرفت و قدر و مکانت آن آغاز کنیم چرا که هدف کوچک دانستن نقش عقل یا الغای اعتبار از آن نیست، زیرا خود وحی به اهمیت عقل اشاره کرده و آن را در چندین محور بسیار گرامی داشته است، از جمله:

۱ـ قرار دادن عقل به عنوان پیش شرط تکلیف: نقص یا زوال عقل در ثبوت وصف تکلیفِ شرعی تاثیرگذار است. کسی که عقل ندارد تکلیفی نیز بر وی نیست. پیامبر ـ صلی الله علیه

وسلم ـ می‌فرماید: «قلم از سه کس برداشته شده است: خوابیده تا آن‌که بیدار شود و کودک تا آن‌که بالغ گردد و دیوانه تا آن‌که به عقل آید».[1]

۲ـ تشویق برای به کار بردن عقل و اندیشه و تدبر در آیات و مثال‌های خداوند در تشریعات و مخلوقاتش. چنین آیاتی بسیار در قرآن تکرار شده است که: {لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} و {لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} و {لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ}. همهٔ این آیات اشاره به ضرورت به‌کار بردن عقل برای دریافت هدایت است.

۳ـ محدود دانستن سود بردن از پندها و یادآوری‌ها و داستان‌ها و تشریعات و مَثَل‌های قرآن به خردمندان. الله تعالی می‌فرماید:

{وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ} [البقره: ۲۶۹]

(و جز خردمندان کسی پند نمی‌گیرد)

و می‌فرماید:

---

۱ به روایت احمد و نسائی و ابن ماجه. نووی و آلبانی آن را صحیح می‌دانند و شعیب الأرناووط می‌گوید: سند آن جید (خوب) است.

{وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [العنکبوت: ۳۵]

(و از آن برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌ای روشن باقی گذاشتیم)

و می‌فرماید:

{هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ} [الفجر: ۵]

(آیا در این برای خردمندان [نیاز به] سوگندی [دیگر] است)

و باز می‌فرماید:

{وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ} [العنکبوت: ۴۳]

(و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم و جز صاحبان دانش کسی آن را درنیابد).

۴- نکوهش کسانی که نور عقل را خاموش کرده و در نتیجه خود را از هدایت و پیروی حق محروم کرده‌اند: الله عزوجل می‌فرماید:

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ (۱۷۰) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاء صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ} [البقره: ۱۷۰ - ۱۷۱]

(و چون به آنان گفته شود از آن‌چه الله نازل کرده است پیروی کنید می‌گویند نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم. آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه درست نمی‌رفته‌اند؟ (۱۷۰) و مثل کافران چون مثل کسی است که حیوانی را که جز صدا و ندایی [مبهم چیزی] نمی‌شنود صدا می‌زنند. کرند، لالند، کورند [و] در نمی‌یابند).

۵ـ بیان وظیفهٔ عقل در استنباط احکام و نگاه در ادله و هر چه عقل بزرگتر باشد برای ادای وظایف اجتهاد تواناتر است و با ضعف آن استعداد اجتهاد و استنباط نیز کاهش می‌یابد. پروردگار متعال می‌فرماید:

{كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ} [ص: ۲۹]

(این کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده‌ایم تا در آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند).

۶ـ قرار دادن عقل به عنوان یکی از ضروریات پنج‌گانه که اسلام برای حفظ آن آمده است. اسلام از تعدی به ساحت عقل باز داشته و جلوی هرگونه زیان زدن به نیروی تعقل را از طریق مست کننده‌ها و مخدرها گرفته است. الله تعالی می‌فرماید:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [المائده: ۹۰]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بت‌ها و تیرهای قرعه پلیدند [و] از کار شیطانند، پس از آن‌ها دوری گزینید، امید که رستگار شوید).

این‌ها برخی از دلایلی شرعی بود که نشان دهندهٔ مقام والای عقل از نگاه اسلامی است و این‌که مسلمان در راه درخواست هدایت و خیر از نیروی تعقل بی‌نیاز نیست، جز آن‌که در این راه نباید محدودیت عقل بشری را از یاد برد و این‌که عقل نمی‌تواند در هر مسئله‌ای ورود کند و این را با یادآوری موارد پیش رو می‌توان درک کرد:

امر نخست: عقل همه چیز را درک نمی‌کند:

برای همین، شریعت کارکرد عقل را ضابطه‌مند ساخته و مجال‌هایی را که عقل می‌تواند در آن حرکت کند و آن‌چه از ورود به آن ناتوان است مشخص کرده است. بنابراین نه باید دربارهٔ عقل چنان غلو کرد که آن را مسلط بر دیگر ادله دانست و نه جایگاه و وظیفه‌اش را در استدلال شرعی الغا نمود.

اگر در ضابطه‌مندسازیِ مجالِ تحرک عقل توسط شریعت نظر بیندازی این را در حقیقت نوعی بزرگداشت برای عقل خواهی یافت زیرا از هدر رفتن نیروی عقل در عرصه‌هایی که مربوط به آن نیست و فایده‌ای برایش ندارد جلوگیری می‌کند چرا که هر چه توان عقل بالا باشد باز هم محدود است و از درک همهٔ حقایق ناتوان و اگر تلاش کند وارد عرصه‌ای شود که

جولانگاه او نیست، صاحب خود را در معرض سرگردانی قرار می‌دهد و چه بسا او را به گمراهی و گم‌گشتگی بکشاند.

عقل شخص ـ هر چه باهوش و نابغه باشد ـ ابزاری است برای ارتباط با جهان پیرامون و همان‌گونه که چشمان ما قدرت دیدن گسترۀ محدودی را دارد و ورای آن را نمی‌تواند ببیند، عقل نیز به همین صورت ابزاری برای درک است و عرصۀ محدودی دارد که می‌تواند در آن عمل کند و حقایق اشیای پیرامون را درک کند.

اگر میزان محدودیت نیروی عقل را به یاد داشته باشی خواهی توانست به معنای باز داشتن عقل از وارد شدن به آن‌چه توان درکش را ندارد توسط شریعت برسی. مواردی مانند حقیقت صفات پروردگار متعال و تفاصیل مربوط به جهان ملائکه و جن و روح و قیامت و بهشت و دوزخ و مانند آن؛ عقل بشری به سبب محدودیت خود نمی‌تواند جزئیات این مسائل غیبی را بداند جز از طریق پیامبران و وحی.

امر دوم: ادراک قضایا توسط عقل، ممکن است یک ادراک اِجمالی (کلی) باشد:

همچنین باید در نظر داشت که درک برخی قضایا توسط عقل، درکِ مُجمَل است نه مفصل و امکان دارد یک ادراک جزئی باشد نه فراگیر. برای مثال عقل زیباییِ عدالت و زشتیِ ظلم را درک می‌کند و می‌تواند دربارۀ برخی از رفتارها حکم صادر کند که از قبیل عدالت است یا ستم، اما چه بسا از حکم صادر کردن دربارۀ هر رفتاری که آیا عدالت است یا ظلم، ناتوان

بماند. همین می‌تواند اختلاف فاحش میان مردم دربارهٔ حکم بر بسیاری از مسائل هنگام مرجع قرار دادن عقل، توضیح دهد و این هنگامی است که تنها مرجع مردم عقلشان باشد و این چیزی است که ما را به امر سوم می‌رساند.

امر سوم: تفاوت مردم از نظر ادراک عقلی:

از جمله موارد محل اشکال در مورد عقل که باید در نظرش گرفت این است که عقل یک امر واحد نیست که همهٔ مردم به یک شکل درباره‌اش به توافق برسند. آنان از نظر عقلی تفاوت فاحشی با هم دارند و این قضیه‌ای است که با نگاه به سخنان اصحاب عقاید و فرقه‌ها آشکار است، چرا که عقل اگر چه در برخی امور میان مردم مشترک و همسان است اما آنان در امور بسیاری دیگر از نظر عقلی همان هماهنگی را نشان نمی‌دهند. آن‌چه را زید می‌داند، عمرو نمی‌داند و بلکه خود انسان چیزی را در یک آن می‌داند و سپس در وقتی دیگر نمی‌داند.

اگر این سه مورد یعنی «**محدودیت ادراک عقلی و امکان عدم درک عقلی جزئیات برخی امور و تفاوت انسان‌ها از نظر عقلی**» را در نظر داشته باشی به نگاهی معتدل دربارهٔ عقل خواهی رسید و در نتیجه متوجه اشکالِ پنهان در مقولهٔ «عقل این را نمی‌پذیرد» خواهی شد.

در این حالت مشکل ما با خود عقل نیست، بلکه اشتباه گرفتن عقل با غیر عقل است و این اشتباهی است که بسیاری از مردم در آن واقع می‌شوند اما مشکل وقتی پیچیده‌تر می‌شود

که قضیه ناشی از زیاده‌روی دربارهٔ عقل و تحمیل بیش از توان عقل بر آن است که منجر به گمراهی‌هایی به نام عقل می‌شود، با آن‌که عقل از آن بیزار است.

به سبب غفلت از محدویت ادراک عقل است که برخی از مردم مرتکب اشتباه شده و حقایق شرعی غیبی را با استناد به آن‌چه عقل می‌دانند نفی می‌کنند و به سبب غفلت از قصور عقل در ادراک جزئیات برخی از قضایا، برخی از امور شرعی تفصیلی محکم را انکار می‌کنند. به سبب غفلت از تفاوت‌های عقلی، برخی از مردم آن‌چه را به آن عادت کرده‌اند یا در جامعه و دوران‌شان معمول و عرف بوده «عقلی» می‌دانند و گمان می‌کنند شریعت نباید بر خلاف آن باشد!

بر همین اساس، تعامل با احکام شرعی با روش «عقل این را نمی‌پذیرد» دارای قصور آشکار است. این‌جا او حقیقت عدل را نمی‌داند و مسائل را به عقلی توهمی ارجاع می‌دهد و با آن احکام شرعی را هر جا با مزاجش سازگار نیست رد می‌کند و چه بسا گمان کند در تحقیق همهٔ مسائل فکری و عقیدتی می‌تواند به عقلش رجوح کند و این، حواله دادن امری منضبط به چیزی غیر منضبط و مبهم است. چگونه می‌توان با استناد به امری غیرمنضبط به مخالفت با شرع برخاست؟ در نتیجه این روش در حقیقت روشی ذوقی و مزاجی است.

با این حساب، روش شرعی در تعامل با آن‌چه تعارض میان عقل و نقل به نظر می‌آید چیست؟

روش‌مندی صحیح بر درک این حقیقت استوار است که امکان ندارد عقل صحیح با نقل صریح در تعارض باشد. آن‌چه در شریعت به قطع ثابت شده قطعا نمی‌تواند در مخالفت با عقل باشد و آن‌چه از توهم مخالفت پیش می‌آید یا به سبب اشتباه در فهم عقل است یا اشتباه در فهم شریعت.

بنابراین، لازم است در طبیعت این مخالفت دقت کرد که آیا یک مخالفت حقیقی است یا خیر؟ اگر مخالفت حقیقی باشد و نتوان میان دو طرف به هیچ شکلی جمع بست در این حال قطعا یکی از دو طرف قضیه ثابت نیست و باید در آن نظر انداخت و آن طرفی را که خالی از اشکال است مقدم داشت. یعنی اگر نگاه عقلی صحیح است و نقل ثابت نیست عقل را مقدم می‌داریم و اگر نظر عقلی فاسد باشد و نقل ثابت، نقل مقدم داشته می‌شود.

اما اگر هر دو امر ثابت بود و مخالفت بنابر توهم باشد، به دلالت نظر می‌شود و دلالتی که قوی‌تر است مقدم داشته می‌شود و دلالت دومی را به وجهی از تاویل مقبول ارجاع می‌دهیم. بنابراین اگر دلالت عقل قطعی باشد بر دلالت ظنی نقل مقدم داشته می‌شود و نقل را بنابر آن‌چه در عقل مورد پذیرش است تفسیر می‌کنیم. و اگر دلالت عقل ظنی باشد دلالت قطعی نقل بر آن برتری داده می‌شود و اگر هر دو دلالت ظنی و گمانی باشند برای هر دو قرائنی جسته می‌شود و قرائن هر کدام بیشتر و قوی‌تر بود همان مقدم داشته می‌شود. بنابراین چنان که می‌بینید در مقدم داشتن عقل و نقل جنس خود دلیل مطرح نیست که عقلی باشد

یا نقلی بلکه به نوع آن دقت می‌شود که آیا قطعی است یا ظنی و آن‌چه قوی‌تر است برتری می‌یابد اما تساوی این دو از نظر قدرت ممتنع و غیر ممکن است.

چنان‌که می‌بینید روش ما در نگاه به این قضیه عمیق و عملی است و در ذات مسئله نظر می‌اندازد و ادله را مورد بررسی قرار می‌دهد و با معاینهٔ جنبه‌های اشکال به حق می‌رسد. این همان نگاه عقلی صحیح است که به عقل و توانایی‌هایش احترام می‌گزارد و به بهانهٔ عقل بر حالتی مزاجی و غیر منضبط تکیه نمی‌دهد.

این‌جا یک مورد باقی می‌ماند که باید به آن اشاره کرد و آن تفاوت میان دو مقام است که بسیاری از مردم آن دو را یکی می‌دانند و همین اشتباه باعث می‌شود دچار توهم تعارض میان نصوص وحی و عقل شوند و آن **ضرورت تفاوت قائل شدن میان محارات عقلی و محالات عقلی است**. محارات عقلی چیزی است که عقل در تصورش دچار شگفتی می‌شود اما نمی‌تواند آن را رد کند و در برابر آن حیرت زده متوقف می‌ماند. این تحیر و توقف چنان‌که واضح است نمی‌تواند دلیلِ ردِ نقل باشد زیرا این‌جا نقل، یک قضیه را ثابت دانسته و عقل در برابر آن توقف کرده و اثبات کننده مقدم بر متوقف است.

اما محالات عقلی چیزی است که عقل به قطع آن را غیر ممکن می‌داند و نفی می‌کند و همین است که باید میان مُستَحیل عادی و مستحیل عقلی تفاوت قائل شد. مُستَحیل عادی یا غیر ممکن برحسب عادت، چیزی است که خلاق طبیعت و سنت‌ها و قوانین طبیعت است که خداوند قرار داده است [مانند شکافته شدن دریا برای موسی و نسوزاندن آتش برای

ابراهیم] اما غیرممکن عقلی اموری است که به ذات خود امکان ندارد همچون جمع دو نقیض مانند آن‌که یک شخص در یک آن هم زنده باشد و هم مرده، یا یک اتوموبیل در یک آن هم ایستاده باشد و هم متحرک و مانند آن... بنابراین هرگاه شریعت از امری خبر دهد، ممکن نیست مستحیل عقلی باشد اما ممکن است که مستحیل عادی باشد مانند خبر وحی دربارۀ معجزات پیامبران و یا برخی از امور مخالف قوانین دنیا که در آخرت رخ می‌دهد.

(۸) این مخالف علم است

این از مقوله‌هایی است که در دوران جدید بسیار شنیده می‌شود و باعث شده بسیاری از مردم بخشی از اخبار شرعی را به زعم مخالفت با علم معاصر رد کنند. از این روی، این سخن شبیه به مقولهٔ «عقل آن را نمی‌پذیرد» است با این تفاوت که در این مورد، طرف مورد تعارض علم است نه عقل. با دقت نظر در طبیعت کسی که این سخن را می‌گوید و نوع انگیزهٔ آن خواهیم دید همهٔ کسانی که این مقوله را مطرح می‌کنند در یک سطح نیستند، بلکه امکان دارد این ادعا نشان دهندهٔ نسخه‌ای خفیف از توهم تعارض بین دین و علم باشد و امکان دارد که بیان‌گر نسخه‌ای عمیق‌تر و خطرناک‌تر از این اشکال باشد.

چرا که برخی از مردم در برابر دین و اخبار دینی موضعی ایرادگیر ندارند. از نظر آنان اخباری که در نصوص شرعی وارد شده منبعی ضروری برای تحصیل علم و معرفت است اما گاه احساس می‌کنند میان نصی به خصوص و حقیقت علمی خاصی تعارض است و در نتیجه به نظرشان می‌آید که حقیقت علمی را بر آن نص به خصوص مقدم بدارند و سپس اگر توانایی‌اش را داشته باشند ادعای ضعف آن نص را مطرح می‌کنند یا آن را به شکلی تاویل می‌کنند که میان نص و علم توافق حاصل شود.

این موضع نیازمندی قدری از تحلیل و تفکیک است؛ زیرا بیان آن به شکل مُجمَل مظنهٔ وقوع در اشتباه است بلکه ممکن است به مشکلاتی خطرناک در ادراک جایگاه دین یا جایگاه علم در برابر معرفت منجر شود، چرا که یاری دین مطلقاً از طریق تلاش برای ابطال

علوم امکان‌پذیر نیست، و چنان‌که گفته‌اند: «زیان دیدن شرع از جانب کسانی که آن را از راه درست یاری نمی‌دهند از زیان کسی که به روش درست بر آن طعنه می‌زنند بیشتر است و از این‌جاست که گفته‌اند: دشمن دانا بِه از نادانِ دوست».[۱]

این کار از روی انصاف در حق دین یا علم نیست حال آن‌که ما امر به انصاف شده‌ایم، بنابراین لازم است که به **تصوری ضابطه‌مند از روش شرعی در رابطهٔ میان دین و علم رسید و این چیزی است که از خلال درک داده‌های بعدی ممکن است:**

دادهٔ نخست:

باید مفهوم نقل و مفهوم علمی که توهم تعارض میان آن دو رخ داده است را تحریر نمود. نقل مورد نظر همان وحی ـ کتاب و سنت ـ است، اما منظور از علم، مطلق علم در معنای لغوی آن یا حتی در کاربرد قرآنی یا عرفی در کتب علوم اسلامی و فلسفه نیست، بلکه اشاره به مفهومی بسیار تنگ‌تر و محدودتر یعنی ترجمهٔ عربی [و همچنین فارسی] واژهٔ انگلیسی «Science» است. بر اساس این اصطلاح، لفظ علم دال بر نوع خاصی از معرفت انسانی است که از طریق روشمندی خاصی به دست می‌آید که برای کشف پدیده‌ها و ویژگی‌ها و

---

۱ غزالی، تهافت الفلاسفة (۸۰). [در ترجمهٔ این قسمت از کلام امام غزالی از ترجمهٔ کتاب تهافت به قلم علی اصغر حلبی بهره برده‌ام].

قوانین حاکم بر طبیعت تلاش می‌کند. علم بر پایۀ این مفهوم، محدود به مجال مادی محسوس و قائم بر روش تجربی است که بر تجربۀ حسی استوار است و هدفش آشنایی با طبیعت و قوانین آن است.

این نوع خاص از علم را برای عدم خَلط، با اضافۀ کلمۀ طبیعی یا تجربی از مطلق علم متمایز می‌کنند و آن را «علوم تجربی» یا «علوم طبیعی» می‌نامند.

دادۀ دوم:

هر کدام از «نقل» و «علوم طبیعی» شامل جزئیاتی است که در یک درجه از قدرت نیست، بلکه متفاوت است؛ برای مثال، نقل از جنس خبر است که باید در مورد اثبات آن و درستی دلالتش اطمینان یافت، بنابراین برخی از انواع نقل از نظر ثبوت و از نظر دلالتِ معنایش قطعی است و برخی از آن کمتر. برای مثال قرآن کریم همه‌اش به شکل قطعی ثابت است، اما دلالت آیاتش متفاوت است؛ برخی از آیات آن از نظر دلالت قطعی است و در فهم آن هیچ اختلافی پیش نمی‌آید و دلالت برخی از آیاتش ظنی است که ممکن است از نظر معنا در آن اختلاف باشد. اما سنت، برخی از نصوص آن از نظر ثبوت قطعی است و برخی کمتر از آن، همچنان‌که از نظر دلالت همۀ آن در یک سطح نیست.

مانند این تفاوت در علوم طبیعی ـ تجربی نیز رخ می‌دهد و آن‌چه در چارچوب علوم طبیعی قرار می‌گیرد [از نظر ثبوت] با یکدیگر تفاوت چشمگیری دارد. در چارچوب علوم تجربی

برخی داده‌ها فرضیه است و برخی نظریه، و برخی به عنوان حقایق علمی شناخته می‌شود. برخی در معرض تجربهٔ حسی مستقیم قرار دارد و بخشی از زمرهٔ نمونه‌های تفسیریِ پدیده‌های طبیعی است. بنابراین، قطعیت در علوم تجربی دربارهٔ مواردی صدق می‌یابد که بر اساس یک دادهٔ حسی قطعی باشد؛ مواردی مانند کروی بودن زمین، سقوط اجسام به سمت زمین، وجود سیاره‌ها و ستاره‌ها و مانند آن. اما تلاش انسان برای ارائهٔ نمونه‌های تفسیریِ پدیده‌هایی که می‌بیند در مرتبهٔ پایین‌تری از قطعیت قرار دارد و علوم تجربی نیز به استمرار در این موارد به تصحیح خود می‌پردازد و این نمونه‌های تفسیری را به روز می‌کند تا در تطابق بیشتری با این پدیده‌ها قرار گیرد.

این تفسیرها با وجود آن‌که به سختی می‌توان قطعی‌شان دانست، از نظر قدرت نیز در یک سطح نیستند؛ برخی قوی‌ترند و برخی در سطحی قرار دارند که درباره‌شان هیچ بحث و نظری نیست تا آن‌که تفسیری قوی‌تر ارائه شده و جایگزین آن می‌شود.

پس از بیانِ آن‌چه گذشت، به سوال محوری خود باز می‌گردیم: **آیا ممکن است میان نقل و علوم تجربی تعارضی رخ دهد یا خیر؟**

اما پاسخ:

ـ تعارض میان نقل قطعی و موارد قطعی علوم تجربی غیر ممکن است، زیرا نقل، وحیی است از سوی پروردگار؛ پروردگاری که خودش خالق هستی است و به تفاصیل اوضاع جهان و

قوانین آن و همهٔ جزئیاتش آگاه است در نتیجه ممکن نیست که چیزی از وحیِ او مخالف قطعیات علم باشد و این به سبب کمال علم خداوند و حکمت و راستی و رحمت اوست:

{أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا} [نساء: ۸۲]

(آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر الله بود قطعا در آن اختلاف [و تناقض] بسیاری می‌یافتند).

یکی از دلایل این‌که قرآن از نزد پروردگار متعال است، همین دور بودن قرآن از اختلاف و تناقض درونی است، بنابراین میان آیاتش تعارضی نیست و از تناقض خارجی نیز محفوظ است و نصوص آن با واقعیت‌های قطعی تعارض ندارد.

ـ اما اگر چیزی یافتیم که تعارض میان آن دو به نظر رسید، این یا به سبب اشکال در تصور طبیعت نقل یا طبیعت علم است و این مستلزم تدقیق در این دو است تا دانسته شود کدام یک از نظر دلالت قوی‌تر است و همان مقدم داشته شود. ممکن است نقل از نظر ثبوت صحیح نباشد یا از نظر دلالت خود مُحکم نباشد که در این حالت اگر شناخت علمی مورد نظر قطعی باشد بدون هیچ اشکالی بر این نقل مقدم داشته می‌شود و عکس آن نیز صحیح است، یعنی اگر نقل مورد نظر از نظر ثبوت و از نظر دلالت قطعی باشد، اشکال باید در آن چیزی باشد که ادعا می‌شود یک حقیقت علمی است. اما اگر دلالت هر دو ظنی باشد نه قطعی، باید در پی شواهدی بود که کفهٔ یکی از این دو را سنگین‌تر کند.

برای توضیح این قاعده چند مثال می‌آوریم:

در حدیثی که از ابوهریره به شکل مرفوع (منسوب به پیامبر صلی الله علیه وسلم) روایت کرده‌اند، آمده است که: «هر کس سخنی بگوید و در آن هنگام عطسه بزند، آن سخن حق است».[1] بنا بر این حدیث، هر کس به هنگام گفتن سخنی عطسه بزند آن سخن حق و راست است، اما آیا این در میزان تجربه و حس درست است؟!

ابن قیم ـ رحمه الله ـ می‌گوید: «این حدیث، اگر چه برخی سند آن را صحیح دانسته‌اند، حس [و تجربه] گواهی بر ساختگی بودنش دارد، زیرا ما دیده‌ایم که در حال دروغ گفتن عطسه کرده‌اند و اگر صدهزار شخص هنگام روایت حدیثی از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ عطسه کنند، بر اساس عطسه حکم به صحت آن روایت داده نمی‌شود و اگر هنگام گواهی دروغین عطسه بزنند آن گواهی راست دانسته نمی‌شود».[2] ببینید چگونه ابن قیم مخالفت این حدیث با «حس» و «واقعیت» را نشانه‌ای برای بطلان آن دانسته است. در واقع نیز چنین است زیرا این حدیث [از نظر سند] نیز بسیار ضعیف یا موضوع است، چنان‌که تنی چند از

---

۱ به روایت ابویعلی در مسند (۶۳۵۲).

۲ المنار المنیف، ابن قیم (۵۱).

علما بیان کرده‌اند.[1] در این جا تعارض میان حس قطعی و نقل ضعیف رخ داده، بنابراین حس مقدم داشته می‌شود.

مثال دوم:

یکی از حقایق قطعی علمی این است که خورشید از زمین بزرگتر است و در هر لحظه بر مردمی طلوع و از مردمی دیگر غروب می‌کند، اما چگونه می‌توان میان این حقیقت علمی و این سخن پروردگار متعال توافق ایجاد کرد که می‌فرماید:

{حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ} [کهف: ۸۶]

(تا آن‌گاه که به غروب‌گاه خورشید رسید آن را [چنان] یافت که در چشمه‌ای گل‌آلود و سیاه غروب می‌کند).

این آیه ممکن است برای برخی از خوانندگان این توهم را ایجاد کند که خورشید در پایان روز در چشمه‌ای از آب گل آلود فرو می‌رود که این مخالف محسوس است.

---

۱ برای مثال مراجعه کنید به: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، اثر شوکانی و تعلیق علامه معلمی بر آن (صفحۀ ۲۲۴) و همچنین: سلسلة الأحاديث الضعيفة آلبانی (صفحۀ ۱۳۶).

در این مورد اشکال از این توهم ناشی شده که گمان شود آیه دال بر این است که خورشید در این چشمه فرو می‌رود و در آن غروب می‌کند. در این حالت به چنین کسانی گفته می‌شود: آیا آیه بر معنایی که شما فهمیده‌اید دلالت قاطع و محکم دارد؟ جواب قطعاً منفی است. برای همین مفسّران بر این اتفاق نظر دارند که منظور آیه این است که خورشید آن‌طور که بیننده می‌بیند در آن چشمه غروب می‌کند. به این معنی که هر کس خورشید را در پایان روز ببیند چنان گمان می‌کند که گویی خورشید در آن چشمه غروب می‌کند.[۱] و این از وسعت زبان عربی است.

این‌جا توهم تعارض ناشی از سوء فهم دلالت و مفهوم آیه است و اگر آیه بر وجه درستش فهمیده شود اشکال برطرف می‌شود.

مثال سوم:

حدیث «سرایت [بیماری‌ها] و شوم‌انگاری و نحوست جغد و شومی ماه صفر [حقیقی] نیست، و از جذامی چنان بگریز که از شیر می‌گریزی».[۲] برخی گمان برده‌اند این حدیث

---

۱ برای مثال وقتی می‌گوییم «خورشید پشت کوه رفت» منظورمان این نیست که اگر به پشت کوه برویم خورشید را آن‌جا خواهیم یافت و کسی چنین برداشتی از حرف ما نخواهد داشت، بلکه آن‌چه را دیده‌ایم و به نظر می‌آید بیان کرده‌ایم. (مترجم)

۲ متّفق علیه.

مطلقاً سرایت بیماری‌ها را نفی می‌کند، سپس گفته‌اند: شکی در این نیست که بیماری در پرتو اسبابی طبیعی از بیمار به شخص سالم منتقل می‌شود، بنابراین لازم است که این حدیث را رد و تکذیب کرد. اما آنان دلالت این حدیث را به درستی درک نکرده‌اند و در نتیجه دچار سوء فهم شده و به رد و تکذیب آن پرداخته‌اند.

اما منظور حدیث نفی این حقیقت طبیعی و عینی یعنی سرایت بیماری از بیماران به افراد سالم نیست، و گرنه چگونه در ادامهٔ همین حدیث آمده که «از جذامی بگریز چنان‌که از شیر می‌گریزی»؟ حدیث مشهور طاعون و دیگر احادیث نیز در تاکید همین حقیقت آمده است. منظور پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نفی تصور جاهلی دربارهٔ سرایت بیماری‌هاست نه نفی کامل هرگونه سرایت، چرا که برخی از مردم در جاهلیت معتقد بودند موجوداتی خرافی بیماری را منتقل می‌کنند یا آن‌که منظور پیامبر نفی سرایت خود به خودی بیماری است بدون آن‌که به تقدیر خداوند ایمان داشته باشند و آن را موثر بدانند، یا نفی دیگر معانی باطل. بنابراین رد حدیث بدون نظر فراگیر و فهم آن چنان‌که هست، انسان را در معرض توهم تعارض قرار می‌دهد.

مثال چهارم:

حدیث «چشم [زدن] حق است».[1] برخی با دستاویز قرار دادن علوم تجربی این حدیث را رد می‌کنند و می‌گویند: اعتقاد به چشم زخم در پرتو علوم طبیعی معاصر صحیح نیست و به رد حدیث یا شک اندازی دربارۀ چشم زخم می‌پردازند. این موضع صحیحی نیست و نشان دهندۀ اشکال در فهم روش شرعی صحیح در توافق میان نتایج علم و مقتضای شرع است. ما در این مورد در حال بررسی یک تعارض ایجابی میان دو طرف قرار نداریم که هر یک معنایی را اثبات کند که دیگر نافی‌اش باشد. بلکه در این نمونه، وحی چیزی را اثبات کرده است و علم تجربی در حقیقت ساکت است. چرا که عدم اثبات چیزی توسط علم ضرورتاً به معنای نفی آن نیست و این امری است مبنی بر یک اساس عقلی صحیح که «نبودن دلیل معین، لازمه‌اش نفی مدلول نیست و عدم علم به معنای علم به عدم نیست».[2] بنابراین تفاوت بسیار است میان این‌که علوم طبیعی درست نبودن چیزی که در این حدیث آمده را اثبات کند و آن‌که از اثبات درستی یا نفی آن ناتوان باشد. در این صورت، رد حدیث به زعم مخالفت با علوم طبیعی صحیح نیست، زیرا در حقیقت مخالفتی وجود ندارد.

---

۱ متّفق علیه.

۲ به بیانی دیگر: نبودن دلیل، دلیلِ نبودن نیست. (مترجم).

از همین مثال پایانی می‌توان به حجم جنایت کسانی پی برد که جمله‌ای از اخبار شرعی را در رابطه با جن یا جادو یا معجزات و دیگر موارد به بهانهٔ مخالفت آن با علم رد می‌کنند، حال آن‌که هنگام دقت نظر متوجه می‌شویم این معارضه میان نقل و چیزهایی از علوم تجربی است که از ثبوت آن آگاه نیستیم، نه آن‌که قطعا از عدم ثبوتش در پرتو علم مطمئن باشیم. از سوی دیگر علم مادی در دایرهٔ جانب مادی محسوس حرکت می‌کند، در نتیجه چگونه می‌تواند دربارهٔ مسئله‌ای که متعلق به مجال مادی نیست چیزی را نفی یا اثبات کند؟

تاثیرات ارواح شیطانی در سحر و چشم زخم متعلق به جانب غیر مادی است و نمی‌توان از طریق علم تجربی آن را اثبات یا نفی کرد؛ زیرا خارج از تخصص علوم طبیعی است و بر این اساس برای نفی آن نمی‌توان به هیچ دلیل مادی‌ای تکیه کرد و کسانی که بنابر این دلیل چنین پدیده‌هایی را نفی می‌کنند در حقیقت انکارشان بر اساس یک اعتقاد قبلی و پیش‌زمینه است و ارتباطی به علم تجربی ندارد.

علم‌گرایی (ساینتیسم):

این مورد ما را به بررسی گرایشی می‌کشاند که در زمینهٔ علوم تجربی افراطی‌تر عمل می‌کند و در چنین مواردی مواضعی تندتر در برابر نقل می‌گیرد. با گسترش برنامه‌های عامه‌پسندی که دربارهٔ علوم تجربی گرایشی افراطی دارند و چنین دیدگاهی را به شکل آگاهانه یا نا آگاهانه در ذهنیت عمومی جا می‌اندازند، اهمیت سخن در این باره دو چندان احساس می‌شود.

از جمله خطرناک‌ترین مظاهر غلو معاصر دربارۀ علوم تجربی، محدود ساختن معرفت انسانی در چارچوب آن است و این ادعا که علوم طبیعی می‌تواند به عنوان یک ابزار تفسیری، همه چیز را برای ما روشن سازد. بنابراین هر آن‌چه در حیطۀ سلطۀ علوم طبیعی است، قابل درک است و آن‌چه علوم طبیعی نتواند درکش کند قابل درک و فهم نیست. مسئله وقتی بغرنج‌تر می‌شود که به یاد آوریم علوم تجربی به چارچوب مادی طبیعی محدود است و بنابراین، هر آن‌چه خارج از این چارچوب باشد به شکل خودکار رد و تکذیب می‌شود، زیرا راهی برای درکش نیست و آن‌چه این‌گونه باشد غیر ممکن است که علم به شمار آید و آن‌چه علم نیست خُرافه است!

برخی از صاحب نظران، این گرایش افراطی در زمینۀ توانایی‌های علوم تجربی را «ساینتیسم» (Scientism) نامیده‌اند که از واژۀ «ساینس» یا علم به اضافۀ «ایسم» ساخته شده تا نشان‌گر بُعد ایدئولوژیک این ایمان شدید به امکانات علوم تجربی و محدود کردن معرفت به آن باشد. ترجمۀ این لفظ در عربی «العلموية» است. (معادل فارسی ساینتیسم، علم‌گرایی است).

این پدیدۀ افراطی چیز کاملا جدیدی نیست بلکه نسبتا قدیمی است، اما به نظر می‌رسد این روزها شدت بیشتری گرفته است و پنهان نیست که بخشی از این غلو به سبب دستاوردهای علمی و تکنولوژیک بسیار عظیم این رویکرد علمی است که به تحولی شگرف و همه جانبه در زندگی بشر انجامیده.

مشکل اما در تعامل تحقیرآمیز با دیگر منابع معرفتی و محدود ساختن مجال شناخت با همهٔ پیچیدگی و تباین‌هایش به همین یک منبع است.

در این‌جا برای بیان انحراف این نوع گرایش به بیان مهم‌ترین مشکلات آن خواهیم پرداخت[۱]:

۱ـ ناتوانی از اثبات خود:

این یکی از بامزه‌ترین اشکالات این گرایش است چرا که این گرایش از اثبات درستی خود کاملا ناتوان است. درستی روش تجربی که بینش «ساینتیسم» بر آن استوار است یا باید با خودش اثبات شود یا با دلیلی خارج از آن. اگر ادراک ما از درستی این روش، از خود آن گرفته شده باشد گرفتار «دور» خواهیم شد که این باطل است و دارای تناقض داخلی، زیرا درست نیست که برای صحت یک ادعا از خودش بهره برد. اما اگر درستی این روش از خارج آن به صحت رسیده، پس می‌توان از خارج از منظومهٔ علم‌گرایی نیز برای کسب معرفت بهره برد و این ضرورتا منبع معرفتی دیگری را که طبیعت متفاوتی دارد بر منابع ما خواهد افزود.

---

۱ برای نقد مفصل این گرایش به کتاب «پدیدهٔ نقد دین در اندیشهٔ جدید غرب» اثر دکتر سلطان العمیری مراجعه کنید.

۲ـ بطلان ریشهٔ فلسفی:

علم‌گرایی بر این اساس استوار است که منابع معرفت انسانی تنها به آن‌چه از طریق حس قابل درک است منحصر است، حال آن‌که این اساس درست نیست و دلایل نادرستی آن بسیار است. حس یک ناقل معرفتی است نه یک حاکم. حس در ذات خود بر درستی یا نادرستی یک چیز حکم نمی‌دهد بلکه به عنوان ناقل یک امر را به عقل می‌رساند تا عقل در نقش داور ایفای نقش کند و عقل شامل بر شناخت‌های ضروری است که سلسلهٔ معارف نظری به آن منتهی می‌شود.

زیرا معرفت بشری یا معرفتی است نظری که نوعی از معارف است که نیازمند نظر و تامل و استدلال است، یا معرفتی است ضروری که نیازمند نظر و استدلال نیست، مانند مبدا سببیت عام و عدم تناقض و کوچک‌تر بودن جزء از کل و دیگر ضروریات عقلی. اگر همهٔ معرفت‌های بشری نظری بود این مستلزم تسلسل در معرفت یا «دور» بود زیرا هر معرفتی نیازمند دلیل بود و به این صورت هیچ معرفتی قابل تحصیل نبود زیرا هر معرفت نیازمند معرفتی دیگر بود و این سلسله پایانی نداشت یا آن‌که هر معرفت دلیل خودش بود و این نیز دور باطل بود که بر اساس آن هر ادعایی دلیل خودش می‌شد. بنابراین ضروری است که معرفت نظری به معارف اولیه برسد و این معارف اولیه به منزلت نقطهٔ آغاز معرفتی شناخته شود. اگر چه حس در تشکیل این نقطهٔ آغاز مشارکت دارد اما به طبیعت حال تنها به حس محدود نیست بلکه عقل و فطرت نیز در آن دخالت دارند.

۳ـ منع امکان دسترسی به دیگر فضاهای معرفتی:

با اقرار به این‌که علوم طبیعی می‌تواند داده‌های بسیاری را دربارۀ پدیده‌های طبیعی در اختیار ما بگذارد، اما این به معنای امکان آن در همۀ مجال‌ها نیست. این اشتباه بزرگی است که منبع معرفت را تنها به علوم طبیعی محدود سازیم زیرا راه‌های رسیدن به معارف به اندازۀ تنوع طبیعت معارف و علوم، متنوع است و گوناگون. هر مجال معرفتی برای خود ابزارها و منابعی را دارد و بر این اساس، تلاش برای تعمیم روش تجربی به عنوان منبع معرفت در همۀ مجال‌ها و این باور که تنها همین یک روش برای ارائۀ پاسخ به همۀ پرسش‌ها مناسب است، یک اشکال منهجی و علمی حقیقی است که صاحب خود را به مشکلات علمی گوناگونی خواهد کشاند.

فضای علمی و معرفتی خود نشان دهندۀ این اشکال است. برای مثال تاریخ دارای منابع و مراجع معرفتی ویژۀ خود است و همچنین ریاضی و دیگر علوم و معارف. در نتیجه این اعتقاد که تنها روش علمیِ تجربی راه دستیابی به معرفت است در تناقض با تنوع در مجال‌های علمی است که مستلزم تنوع در روش‌های علم و معرفت است.

۴ـ هزینۀ گزاف علم‌گرایی:

حقیقت آن است که این نگاه افراطی به علوم تجربی از منظر معرفتی و اخلاقی و انسانی هزینۀ گزافی بر جای گذاشته است که ما را به انواعی از سفسطۀ معرفتی و نسبی‌گرایی اخلاقی و بلکه سلب هرگونه ارزشی از انسان می‌کشاند.

انحصار معرفت در چارچوب علوم تجربی ما را به انکار معقولات ضروری خواهد رساند ـ چنان‌که در واقع چنین شده است ـ و انکار آن به فروپاشی ضرورت‌های عقلی می‌انجامد و انکار آن نیز به نوبۀ خود باعث فروپاشی منظومه‌های علمی می‌شود چرا که این ضرورت‌ها به مثابۀ خشت‌های معرفتی نخستی است که منظومه‌های علمی بر آن استوار است و بدون آن وارد گرداب سفسطه و مغالطه خواهیم شد.

از سوی دیگر علم تجربی قادر به تعیین اخلاقی از غیر اخلاقی نیست و این باعث شده بسیاری از افراطی‌های علم‌گرا به نسبی بودن اخلاق باورمند شوند و این‌که هر شخص یا هر جامعه‌ای خود می‌توانند آن‌چه را اخلاقی می‌دانند به عنوان اخلاق مناسب خود برگزینند و این به نوبۀ خود به آشوبی اخلاقی منجر می‌شود و مخالف این احساسی است که هر یک از ما در درون خود عدل را به عنوان یک ارزش اخلاقی می‌شناسیم و این‌که ظلم زشت است. حال اگر این معرفت و اخلاق را از انسان بگیریم چه چیز برایش باقی خواهد ماند؟!

خلاصه آن‌که: مخالف دانستن وحی با علوم تجربی ناشی از سوء فهم نسبت به وحی یا سوء فهم علم است و راه رفع این اشکال، نگاه ضابطه‌مند به هر یک و درک روش صحیح شرعی

در رابطهٔ این دو است که هر گاه چنین روشی به شکل صحیح اجرا شود همهٔ اشکالات مطرح شده در این باب برطرف خواهد شد.

(۹) مصلحت مقدم بر نص است

برخی چنان فکر و ذهنشان معطوف به یک مصلحت خاص می‌شود که در ذهنشان جایگاهی بیش از آن‌چه هست را اشغال می‌کند و به جایی می‌رسند که می‌گویند: این مصلحتی است بسیار مهم که مردم قطعا از آن بی‌نیاز نیستند بنابراین باید مشروع دانسته شود و اگر نصی در مخالفت با آن وجود دارد باید بر آن نص مقدم داشته شود.

این مقوله در حقیقت بیان‌گر نگاهی کج به رابطهٔ نصوصی شرعی و مصلحت است که از پیش امکان وقوع ناهم‌خوانی بین آن دو را انتظار دارد و همین توضیحی است بر شور و اشتیاق و عجلهٔ این عده که گمان می‌کنند محقق شدن یک مصلحت در کاری نهفته است که خلاف امر شریعت است و سپس هیجان‌زده مدعی تقدیم مصلحت بر نص می‌شوند.

یا شاید این اشکال را با لحنی محترمانه‌تر مطرح سازند که: شریعت برای محقق ساختن مصالح و دفع زیان‌ها آمده، بنابراین هر نصی که در تعارض با هر مصلحتی باشد که سودی برای مردم دارد باید مورد بی‌توجهی قرار گیرد. امکان دارد گویندهٔ این مقوله در باب اهمیت رعایت مصالح برای برپا داشتن زندگی دنیا و نیاز دوران معاصر به محقق ساختن رستاخیز علمی و بالندگی و توسعه و خوشبختی و ضرورت محقق شدن دستاوردها در همهٔ عرصه‌ها سخنرانی مفصلی ایراد کند.

اما این‌جا سوالی مطرح می‌شود:

این مصلحتی که قرار است بر نص مقدم داشته شود، آیا از مصلحت‌های معتبر از نظر شرع است یا مصلحتی مخالف شرع یا از مواردی است که شرع درباره‌اش سکوت کرده است؟

اگر مصلحتی از نظر شرع معتبر است دیگر گفتن این‌که مصلحت شرعی بر نص شرعی مقدم است حرف درستی نیست؛ زیرا دانسته‌ایم که خود این مصلحت از نص شرعی برگرفته شده و نمی‌توان تصور کرد که چیزی بر خودش مقدم باشد!

اما اگر مصلحتی در تعارض با شرع باشد، یک مسلمان چگونه به خودش اجازه می‌دهد که بگوید: من چیزی را که خودم مصلحت می‌دانم مقدم و در اولویت می‌دانم اگر چه مخالف شرع است؟ چنین کاری نوعی مبارزه طلبی در برابر خداوند و پیامبر اوست و ممکن نیست از کسی سر بزند که ایمان در دلش جای گرفته است.

اما اگر شرع دربارۀ مصلحت مورد نظر سکوت کرده باشد، این مصلحت ـ چنان‌که بیان خواهیم کرد ـ در حقیقت معتبر است و این نیز ممکن نیست که بر نص مقدم باشد زیرا یک چیز نمی‌تواند بر خودش برتری داشته باشد.

با این توضیح، هرگاه عبارتی مانند این مقوله که «این‌جا باید مصلحت را بر نص مقدم بداریم» به گوش ما رسید باید در نظر داشته باشیم که نص شرعی یک نص جامد نیست که هیچ معنایی نداشته باشد یا با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد، مراعات جانب حکمت را نکرده

باشد و سپس تصور کنیم که باید مصلحت را بر آن مقدم داشت، بلکه باید به این اعتقاد جازم داشت که نصوص شرع برای جلب مصالح و دفع زیان‌ها آمده‌اند.

به بیان دیگر باید در حقیقت این مصلحت ادعایی جستجو کرد؛ مصلحتی که طرف مقابل می‌خواهد بر نص شرعی مقدمش بدارد یا به عبارتی واضح‌تر: می‌خواهد بر مصلحت شرعی موجود در نص شرعی برتری‌اش دهد.

چرا که شریعت در اصول و فروع خود مبنی بر مراعات مصالح و دفع مفاسد است، و اگر «در شریعتی که خداوند پیامبرش را با آن مبعوث داشته به نیکی بیندیشی آن را از اول تا پایان شاهد بر این مدعا و ناطق به آن خواهی یافت و حکمت و مصلحت و عدل و رحمت را بر صفحات آن آشکارا خواهی دید که به سویش فرا می‌خواند و عقل‌ها و دل‌ها را به سویش دعوت می‌دهد».[1]

از همین روی، علما قاعده‌ای کلی را گذاشته‌اند که جزئیات همهٔ احکام شرعی را در بر می‌گیرد، تحت این عنوان که: «شریعت برای تحصیل مصالح و تکمیل آن و جلوگیری از

---

۱ ابن قیم، مفتاح دار السعادة (۲/ ۲۳).

مفاسد و کم کردن آن آمده و از میان دو خوب [که قابل جمع نیستند] آن را که بهتر است برتری می‌دهد».[1]

بنابراین همهٔ احکام عبادات و مبایعات و جنایات و مسائل نکاح و بخشش و مجازات و دیگر احکام، همه مبنی بر چیزی است که نفع و مصلحت مردم را محقق می‌سازد و در شرع مطلقا حکمی نیست که مصلحتی در پس آن نباشد چرا که شارع به چیزی امر نمی‌کند مگر آن‌که مصلحتی در آن باشد و از چیزی باز نمی‌دارد مگر به سبب زیانی که در آن است، از آن روی که واضع شریعت یعنی الله تعالی متصف به علم کامل و عدل و رحمت و حکمت است و این باعث اطمینان به درستی این اصل و این قاعده می‌شود که شریعت برای تحقق یافتن منفعت و دفع زیان آمده است.

اما اگر منفعت و زیان در یک امرِ واحد بود، شارع بر اساس آن‌چه غالب است حکم می‌دهد، یعنی هر چه زیانش راجح و بیشتر باشد از آن باز داشته می‌شود و آن‌چه منفعتش راجح و قوی‌تر باشد برای محقق شدن منفعت به انجامش حکم می‌شود.

---

۱ ابن تیمیة، مجموع الفتاوی (۳۰/ ۱۳۶).

هر چه مصلحت یک چیز بیشتر باشد، منزلت و حکمش نیز قوی‌تر خواهد بود و تفاوت اهمیت واجبات و مستحبات شرعی از همین روی یعنی بر حسب مصالح و منافعی است که از آن به دست می‌آید. به همین صورت، گناهان نیز به کبیره و صغیره تقسیم می‌شوند و عقوبت آن‌ها در دنیا و آخرت بر حسب مفاسدی که بر آن‌ها مُتَرَتِب می‌شود متفاوت است.

چیزی که باید به آن توجه کرد این است که وقتی شریعت مصلحت را مراعات کرده و در طلب حصول آن برآمده و از مفسده جلوگیری کرده، **این مراعات شامل مصالح دنیوی و اخروی است**، پس مسئله تنها محدود به دنیا نیست و از این‌جا می‌توان به یکی از اماکن خلط و ابهام نزد کسانی پی برد که به بررسی ارتباط نصوص با مصلحت می‌پردازند و همین خلط باعث می‌شود مصلحت را بر نص مقدم بدارند چرا که گمان می‌کنند مصلحتی که باید مراعات نمود تنها مصالح دنیوی است و هر گاه می‌بینند پایبندی به برخی از مقررات شرعی باعث از دست رفتن مصلحت مورد نظر می‌شود، بدون مراعات این مسئله که شریعت سعی در تحقیق مصالح زودرس و زودگذر بندگان ـ یعنی مصالح دنیوی ـ و مصالح آینده و پایدار ـ یعنی آخرت ـ دارد، آن را بر مقرراتِ شرع برتری می‌دهند.

این یکی مهم‌ترین دو راهی‌هایی است که نگاه شرعی در باب مصالح، و رویکرد بسیاری از مردم از هم جدا می‌شوند. کسانی که هنگام جستجو در باب مصالح، به لیستی بسیار محدود از نیازها و دستاوردهای مادی دنیوی مانند سیاست منافع عمومی یا محقق شدن رفاه مادی یا بهبود اخلاق اجتماعی اکتفا می‌کنند، اما مصالح مربوط به نیازهای روح و وظایف تعبدی

و آن‌چه برای آخرت مورد نیاز است هیچ حضوری در لیست آنان ندارد، حال آن‌که این مصالح در نظر شریعت، اساسی است: «زیرا مبنا و اساس شریعت بر حکمت و مصالح بندگان در دنیا و آخرت است که همه‌اش عدل و همه‌اش رحمت و همه‌اش مصلحت و حکمت است، بنابراین هر مسئله‌ای که از عدل به سمت ظلم خارج شد و از رحمت به سوی ضد آن، و از مصلحت به مفسده و از حکمت به بیهودگی؛ از شریعت نیست اگر چه با تاویل به آن افزوده شده باشد».[۱]

شریعت با در نظر گرفتن مصالح، دوگانهٔ دنیا و آخرت را در نظر گرفته و تلاش دارد که نفع بندگان را در هر دو محقق سازد و محدود ساختن توجه تنها به یکی از دو و در نظر نگرفتن دیگری، به طبیعت حال این توهم را پدید می‌آورد که نصوص شریعت برخی از مصلحت‌ها را در نظر نگرفته و همین باعث از دست رفتن مصالحی می‌شود که در پی این توهم در نظر گرفته نشده است.

پس از تبیین این مسئله، می‌گوییم: ارتباط مصلحت با نصوص شرعی از جهت معتبر بودن یا عدم اعتبار بر سه نوع است:

---

۱ ابن قیم، إعلام الموقعین (۳/ ۳).

نوع نخست: مصالحی که در نصوص شریعت مورد اعتراف قرار گرفته و معتبر دانسته شده مانند نهی از گرفتن جان دیگران بدون حق، که هدف از آن حفظ جان انسان‌هاست و مانند تحریم مست کننده‌ها به هدف حفظ عقل و برپا داشتن حد زنا و قذف (تهمت ناروا به زنا) برای حفظ ناموس و حد دزدی برای حفظ اموال و همچنین امر به عدالت و نیکوکاری و نیکی به والدین و دیگر مصالح معروف شرعی.

نوع دوم: مصلحت‌هایی که شرع آن را باطل و نامعتبر دانسته که هرچند به شکل کلی در چارچوب مصلحت قرار دارند اما شریعت برای مراعات مصلحت‌هایی بزرگتر و برای دفع مفسده‌ای واضح‌تر آن را از اعتبار ساقط دانسته، مانند مصلحت حاصل از فروش مشروبات الکلی که قطعا برای فروشنده‌اش سود مادی دارد و باعث رونق توریسم و به گردش افتادن بخشی از اقتصاد می‌شود، علاوه بر آن‌که نوشندهٔ آن مست و سرخوش می‌شود اما این مصلحت‌ها در برابر مفاسدی که از فروش و مصرف مشروبات الکلی حاصل می‌شود قابل قیاس نیست.

همین را می‌توان دربارهٔ ربا گفت که برای قرض دهنده سودمند است و همین‌طور برای بسیاری از پروژه‌هایی که نیاز به سرمایه دارند و این باعث ایجاد اشتغال برای برخی از جویندگان کار می‌شود و برخی را صاحب خانه می‌کند و نیازی گروهی دیگر را مرتفع می‌سازد که همهٔ این‌ها بدون شک نوعی مصلحت است اما مفاسدی که بر ربا مترتب می‌شود بیشتر از منافع آن است و این کفهٔ الغای مصالح و معتبر ندانستن آن را سنگین‌تر می‌کند. همین را

می‌توان دربارۀ تحریم زنا و خوردن مال مردم به ناحق و معاملات باطل به سبب جهالت کالا و قمار و مصلحت دست کشیدن از تکالیف شرعی مانند عبادات و امر به معروف و نهی از منکر گفت.

این حرام‌ها اگر چه برای برخی از مردم منافعی جزئی دارد، اما مفسدۀ آن بیشتر است و انجام آن باعث از دست رفتن مصلحت‌هایی بزرگتر می‌شود، از همین روی شارع آن را نامعتبر دانسته، زیرا نگاه شریعت در این باب، نگاهی کلی‌تر است و تنها یک جنبه را بدون در نظر داشتن دیگر جوانب مورد نظر قرار نمی‌دهد:

{يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا} [بقره: ۲۱۹]

(دربارۀ شراب و قمار از تو می‌پرسند؛ بگو در آن دو گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است و گناهشان از سودشان بزرگتر است).

نوع سوم: مصلحت‌هایی که نصوص شرع به صراحت آن را معتبر یا نامعتبر ندانسته و دربارۀ آن اقرار صریح و منع صریح وارد نشده و مسکوت مانده است، اما با این حال برای مردم منافعی دارد و مفاسدی را از آنان دور می‌کند، مانند بسیاری از قوانین نظم دهنده در عرصۀ جامعه، در بازار و راهنمایی و رانندگی و ساخت و ساز و مانند آن. این مصلحت‌ها اگر چه

دربارهٔ آن دلیل خاصی در شرع وارد نشده اما در حقیقت شامل مصالحی است که کلیات شرع و قواعد عام آن معتبرش دانسته است.

بنابراین می‌توانیم به قاعده‌ای مهم دست یابیم و آن این است که: **هر آن‌چه برای مردم مصلحتی در پی داشته باشد از نظر شرع معتبر است تا وقتی که در مخالفت با یک دلیل شرعی نباشد.** این قاعده همچنین نشانگر وسعت شریعت و آسانی و زیبایی و کمال رحمت آن است و نشان می‌دهد که مصلحت شرعی تنها محدود به مصالحی نیست که یک نص تفصیلی آن را معتبر دانسته باشد، بلکه تنها شرط، عدم مخالفت مصلحت مورد نظر با نص است. پس دانسته می‌شود که اصل بر رعایت مصالح و معتبر دانستن آن است و عدم مراعات یک مصلحت، استثنایی است که شرع آن را در حقیقت مصلحتی که شایستهٔ مراعات باشد ندانسته است.

با روشن شدن تفصیل پیشین، این سخن که «مصلحت را بر نص مقدم می‌دارم» ممکن نیست دربارهٔ چیزی جز نوع دوم مصلحت باشد، یعنی مصلحت‌های مخالف با شرع، چون دربارهٔ نوع اول که شریعت نص به معتبر بودنش داده نمی‌توان گفت که این مصلحت‌ها مقدم بر نص است و دربارهٔ نوع سوم که شریعت درباره‌شان نص خاصی نیاورده نیز چنین سخنی موضوعیت ندارد زیرا از یک سو نصی بر تعارض میان آن و مصلحت وجود ندارد و از جهتی دیگر آن مصلحت بنابر اصول شریعت و قواعد کلی معتبر است. در نتیجه تنها نوع دوم باقی

می‌ماند، یعنی مصلحت‌هایی که شریعت آن را معتبر ندانسته و مردود اعلام کرده، حال می‌شود گفت که: من این مصلحت‌ها را بر شریعت مقدم می‌دانم؟!

این سخن چنان‌که می‌بینید سخن ناشایستی است که مسلمان جرات به زبان آوردنش را ندارد و بیشتر کسانی که چنین می‌گویند منظورشان این نیست بلکه به سبب سوء فهم یا سوء تعبیر آن را به زبان می‌آورند؛ برای همین هدف ما بیان حقیقت این سخن است تا مسلمان برای دینش احتیاط به خرج دهد و به عمق این سخن و نتیجهٔ آن پی ببرد.

حال که بر این اتفاق نمودیم که جملهٔ «مقدم داشتن مصلحت بر نص» چنان که هست هیچ محلی از صحت ندارد و بلکه باید از بیان آن خودداری نمود، شاید منظور شخص از مقدم داشتن مصلحت بر نص این باشد که ضرورت‌هایی در شرایط کنونی به وجود آمده که پیاده‌سازی یک حکم شرعی خاص را دشوار کرده است، برای همین مصلحت را در این شرایط مقدم می‌داریم.

اما شریعت در حقیقت تغییراتی را که ممکن است در هنگام پیاده‌سازی یک حکم رخ دهد مد نظر قرار داده و اجرای نصوص شرعی هرگز جدا از شرایط واقع و متغیرات یا نتایج آن نیست بلکه همهٔ این‌ها در حکم تاثیرگذار است و عمل به نص مستلزم در نظر گرفتن این متغیرات است و مراعات آن از قبیل تقدیم مصلحت بر نص نیست بلکه از قبیل خود اجرای نص است زیرا چنان‌که گفتیم نص یک امر جامد نیست که هیچ معنایی نداشته باشد بلکه

شامل بر مصالح است و مشکل در کج فهمی نسبت به تفصیلاتی است که باید این‌جا مراعات کرد.

می‌توان وجه مراعات مصلحت را در پیاده‌سازی نصوص، در این عناصر شرح داد:

۱ـ شرع بر گشایش و آسانی بنا شده است: اصل احکام شرعی بر آسانی بنا شده است:

{يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [بقره: ۱۸۵]

(الله برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد)

{وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [حج: ۷۸]

(و برای شما در دین دشواری قرار نداده است)

بنابراین هر چیزی که انسان توان انجامش را نداشته باشد، مکلف به انجام آن نیست:

{لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا} [بقره: ۲۸۶]

(الله هیچ‌کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌دهد)

برای همین است که شریعت دایرۀ مباحات را بسیار وسیع قرار داده و مباحات، وسیع‌ترین بخش از احکام شریعت را تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر دایرۀ واجب و حرام را محدود

ساخته است. علما از مجموع ادلۀ شرع به این قاعده رسیده‌اند که: اصل در اشیا این است که همه چیز مباح و حلال است [مگر آن‌که دلیلی بر خلاف آن وارد شود].

معنای این وسعت آن است که اصل در اجرای نصوص آن است که شامل هیچ دشواری و مشقت خارج از عادت نباشد، بنابراین اگر تغییری رخ دهد که باعث چنین مشقتی شود، شریعت آن را در نظر گرفته و امر به رفع آن دشواری داده است.

۲ـ شریعت اوضاع ضروری را در نظر گرفته است: ممکن است برای شخص یا گروهی از مردم شرایطی پیش بیاید که نتوانند برخی از احکام را انجام دهند که این امر در اصل تشریع در نظر گرفته شده است:

{وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ} [انعام: ۱۱۹]

(با این‌که برایتان آن‌چه را بر شما حرام کرده به تفصیل بیان کرده است، جز آن‌چه به آن ناچار شده‌اید).

علما قاعدهٔ مشهور «الضرورات تُبیح المحظورات»[1] را از همین آیه برگرفته‌اند. بنابراین اگر زیانی رخ دهد، مراعات آن در حقیقت مراعات خود نص است.

۳ـ در نظر گرفتن سختی و مشقتی که ممکن است برخی از احکام شرعی برای برخی از اشخاص یا برخی شرایط در بر داشته باشد: نیاز (حاجت) نیز از نظر شرع معتبر است و اگر چه درجهٔ اعتبار آن کمتر از «ضرورت»[2] است اما حاجت نیز موجب مشقت و دشواری شدید می‌شود و برای همین در شریعت مورد مراعات قرار گرفته و مراعات آن دارای شروط و تفصیلاتی است که این‌جا مجال باز کردن آن نیست.

۴ـ مراعات عواقب کارها: هنگامی که بر انجام یک کار مفسده‌ای رخ دهد، شریعت این مفسدهٔ آینده را در نظر می‌گیرد و قاعدهٔ «سد ذریعه» و قاعدهٔ «حیله‌ها» و «مراعات اختلاف» و «استحسان» تحت همین قرار می‌گیرد که این‌جا مجال بیانش نیست و تنها لازم است دانسته شود که پیاده ساختن حکم شرع اگر به مفسده‌ای راجح منجر شود یا شخص مکلف را در مشقت شدید و سختی بیندازد، همهٔ این‌ها در نظر گرفته می‌شود.

---

۱ ضرورت‌ها باعث مباح شدن ممنوعات می‌شود.

۲ ضرورت یعنی آن چیزی که اصل حیات انسان را تحت شعاع قرار می‌دهد یا باعث مرگ یا از بین رفتن یکی از اعضای بدن یا زیان دیدنش می‌شود.

۵ـ مراعات تعارض میان مصلحت و مفسده: اگر در یک واقعه مصلحت‌ها و مفسده‌هایی با هم رخ دهند واجب آن است که به هر دو نظر شود و جنبه‌ای که راجح و قوی‌تر است در نظر گرفته شود و اگر ترجیح یکی از آن دو امکان نداشت اصل آن است که جلوگیری از مفسده مقدم بر جلب مصلحت است و اگر یکی از دو جنبه راجح بود حکم به نفع همان خواهد بود و اگر میان مصلحت‌های گوناگون تعارض بود و امکان به دست آوردن همه نبود یا میان مفاسد گوناگون به شکلی تعارض بود که نتوان از همه‌اش جلوگیری کرد واجب است «در صورتِ عدم امکانِ جمع بین دو خیر، آن‌چه را بهتر است برتری داد و میان دو بدی از آن‌چه بدتر است جلوگیری شود».[1]

این نیازمند نگاهی فقهی دقیق و احاطهٔ فراگیر جزئیات شریعت و مقاصد آن و همچنین توان عالی در موازنه و مقایسه در این باب است، از این رو گفته‌اند: «عاقل آن نیست که خیر را از شر تشخیص دهد؛ عاقل آن است که از میان دو خیر بهترین را و از میان دو شر بدترین را تشخیص دهد».[2]

---

۱ ابن تیمیه، مجموع الفتاوی (۲۳/ ۳۴۳).

۲ پیشین (۲۰/ ۵۴).

چنان‌که می‌بینید وجود یک مصلحت خاص یا حالتی گذرا به سبب تغییر شرایط، امری واقع و صحیح است. تفاوت این‌جاست برخی از مردم جز تغییراتی که بر شرایط تاثیر می‌گذارد چیزی دیگر نمی‌دانند و بر اساس همین ادراکِ کلی به نقض احکام شریعت می‌رسند حال آن‌که جستجوی فقهی از صِرفِ آگاهی دربارهٔ این مشکل عبور کرده به واکنش در برابر آن بر اساس روشی متکامل و منظومه‌ای قوی می‌رسد که همهٔ جوانب موضوع را در نظر می‌گیرد تا حکمی مناسب آن شرایط را ارائه دهد.

یکی از مواردی که در این روش داخل است، مراعات این تغییرات است، بنابراین دیگر نیازی به مطرح کردن ایراد تقدیم مصلحت بر نص نیست بلکه آن‌چه ضروری است دانستن حقیقت مصلحت در شریعت و چگونگی تعامل با آن بنابر یک روش شرعی اصول‌مند است که اگر شخص به درک آن دست یابد به میزان ساده‌لوحی مقولهٔ «مقدم بودن مصلحت بر نص» و سطحی بود آن پی خواهد برد. چنین مقوله‌ای از روی عدم درک عمق جستجوی فقهی به دنبال مصلحت است که از دوگانهٔ اجباری «نص مقدم است یا مصلحت؟» فراتر رفته به بررسی خود مصلحت‌ها می‌رسد و این‌که چه چیزی می‌تواند مصلحت دانسته شود یا خیر، سپس بررسی حجم هر مصلحت و این‌که آیا یک مصلحت ضروری است یا مورد نیاز (مصلحت حاجی) یا مصلحت تحسینی، سپس آن‌که این تعارض کلی است یا جزئی و سپس عرضهٔ وجه تعارض میان مصلحت و مفسده و رتبه بندی خود مصلحت‌ها و مفسده‌ها و مراعات شرایط متغیر و نتایجی که احکام به آن منجر خواهد شد تا پژوهش‌های جزئی بسیاری که پژوهشگران مجال فقهی به آن آگاهی دارند.

این بر مسلمان واجب می‌گرداند که نسبت به تکرار سخنان ناواضحی که برخی انحرافات فکری با سوء استفاده از کمبود آگاهی بسیاری از مردم نسبت به جزئیات فقهی مطرح می‌سازند و در نتیجه برخی مفاهیم فکری منحرف را اعتبار می‌بخشند، آگاه باشد. مفاهیمی که مسلمان را به سوی مخالفت با شرع و رد احکام آن می‌کشاند، به جای آن در برابر احکام شریعت تسلیم باشد و یقین داشته باشد هر خیری در پای‌بندی به آن است و در حقیقت راه مصلحت همان است:

{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [احزاب: ۳۶]

(و هیچ مرد و زن مومنی را سزاوار نیست که چون الله و پیامبرش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد).

(۱۰) روح شریعت مهم است نه ظواهر

«روح شریعت را در نظر داشته باش»، «مقاصد شریعت مهم است»، «اصول کلی را مراعات کن»، «اصول را حفظ کن» و این دست عبارات سعی دارد یک قضیه واضح و مستقیم را مقرر بدارد و آن این است که شریعت اسلامی دارای روحی است که از مقاصد و اصول کلی آن الهام گرفته شده و باید به آن توجه نشان داد و لازم است هر حکم جزئی و تفصیلی در پرتو آن تفسیر شود و حتی بر اساس آن محدود و یا رد شود زیرا مقاصد نشان دهندهٔ هدف شریعت و تلاش آن برای محقق ساختن منافع بزرگی است که مقرر داشته، بنابراین هر حکمی که در تضاد با این مصالح است نمی‌تواند یک حکم شرعی صحیح باشد.

این‌جا پرسشی مطرح می‌شود: مشکل کجا پیش می‌آید؟

اشکال در طبیعت این مقاصد و چگونگی تشخیص آن است. مقاصد شریعت از خلال تصریح شارع دانسته می‌شود، برای مثال یکی از مقاصد شرع، عبادت خالق توسط خلق است:

{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [ذاریات: ۵۶]

(و جن و انس را نیافریدم جز برای آن‌که مرا عبادت کنند)

حفظ جان‌ها نیز از جمله مقاصد شریعت است:

{وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} [نساء: ۲۹]

(و خودتان را نکشید زیرا الله همواره با شما مهربان است)

یا از خلال استقرای فروع شرعی متنوع در قرآن و سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ که ما را به درک وجه حکمت از تشریع یک حکم و سپس به درک مقاصد شریعت و کلیات آن می‌رساند.

بنابراین مقاصد را نمی‌توان جدا از شریعت فهمید، بلکه از خلال نصوص و فروع خود شریعت. با پی‌گیری این نصوص و فروع می‌توان به مقاصد شریعت دست یافت، مثلا حفظ جان، جدیت در مورد حقوق مردم، باز داشتن از هرگونه دست درازی یا زیان رساندن به آنان و این‌که مصلحت عام بر مصلحت خاص مقدم است و به این صورت...

پس این مقاصد در حقیقت خلاصهٔ نظر در احکام شرعی تفصیلی و جزئی است که ما را به فهم قواعد کلی شریعت رسانده است.

بر اساس این مقدمه که باید بدیهی باشد، صحیح نیست که در برابر یک حکم شرعی تفصیلی گفته شود: «بگذار به مقاصد بچسبیم!» زیرا اساسا مقاصد از پی‌گیری همین احکام شرعی تفصیلی شناخته شده است و اگر مقاصد را بهانه‌ای برای رد احکام جزئی قرار دهی در یک اشکال و تناقض منهجی واضح واقع شده‌ای، یعنی آن‌که مقاصد جدیدی وضع کرده‌ای و سپس با آن بر نصوص شرع حکم صادر کرده‌ای و بلکه این مقاصد را به شرع نسبت داده‌ای!

این لغزش خطرناکی است، چرا که ادعای مقصد سازی برای شارع و ادعای این است که خداوند وقتی شریعت را نازل کرده همان چیزی را اراده کرد که تو اراده کرده‌ای و اگر چنین نباشد بر خداوند دروغی مرکب بسته‌ای، یک بار هنگامی که مدعی شده‌ای هدف از نزول شریعت چنین و چنان است و سپس به تعداد فروعی که از این مقصد دروغین تولید خواهد شد:

{وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ} [انعام: ۲۱]

(و کیست ستمکارتر از آن کس که بر الله دروغ بسته یا آیات او را تکذیب نموده، بی‌تردید ستمکاران رستگار نمی‌شوند)

این مشکل نمایانگر یک خلل منهجی بزرگِ ناشی از فقر شدید در استقرای نصوص شریعت، یا از آن بدتر، این توهم است که اصلا نیازی به این استقرا نیست.

علم مقاصد شریعت یک علم جستجوگر است که با نگاه به شریعت و آن‌چه خود شریعت تصریح به مقصد بودنش کرده یا از طریق استقرا و نظر در جزئیات شرعی، آن را کشف می‌کند و این مقام علمی والایی است که لازم است صاحب آن از علم گسترده و استقرای تام و وَرَع شدید برخوردار باشد تا از نسبت دادن دروغ به خداوند و شریعت او بر حذر باشد.

شاطبی از خطر سوء استفاده از مقاصد آگاه بود، از همین رو بر این ویژگی‌ها و برخورداری از این امکانات علمی تاکید کرده و در مقدمهٔ مشهورترین کتابی که در باب مقاصد نگاشته

شده یعنی کتاب «الموافقات» می‌نویسد: «از این رو، کسی اجازه ندارد به قصد افاده یا استفاده در این کتاب نظر اندازد مگر آن‌که از علم شریعت ـ اصول و فروع و منقول و معقول آن ـ سیراب بوده و به تقلید و تعصب مذهبی فرو نیفتاده باشد، که اگر چنین باشد ترس آن است که آن‌چه در این [کتاب] نگاشته شده او را در معرض فتنه قرار دهد، اگر چه [محتوای آن] در ذاتِ خود، حکمت است».[1]

بنابراین وقتی کسی حکمی شرعی را در رابطه با زنان یا تعامل با کافران یا مجازات‌ها به ادعای تعارض با مقاصد شریعت رد می‌کند، در حقیقت آن را به سبب مخالفت با مقصدی که خود قرار داده رد کرده است نه آن‌که واقعاً در مخالفت با یک مقصد شرعی باشد؛ زیرا مقاصد شرع را ـ چنان‌که بیان شد ـ از خلال فروع شریعت می‌توان شناخت و از همین جا می‌توان به حجم جنایتی پی برد که برخی با رسیدن به آیهٔ {لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ} [نساء: ۱۱][2] مرتکب می‌شوند و می‌گویند: این مخالف مقاصد شریعت در باب برابری است! یا هنگامی که به آن‌چه در شریعت دربارهٔ برائت از کافران و نهی از دوستی با آنان وارد شده می‌رسند و می‌گویند: این منافی مقاصد شریعت دربارهٔ رابطه با دیگری است! یا دربارهٔ نهی از ربا که در

---

۱ الموافقات للشاطبي (۱/ ۱۲۴).

۲ (سهم پسر چون سهم دو دختر است).

شریعت وارد شده می‌گویند: این منافی مقاصد شریعت در آسان‌سازی معاملات و حرکت پول است! این‌گونه با شمشیر مقاصد به فروع شریعت هجوم می‌آورند که در حقیقت مقاصد شریعت نیست بلکه مقاصد سلیقه‌ای و دل‌خواه خودشان است که حاکم بر شریعت قرارش داده‌اند.

برای اطمینان از حجم آشفتگی بسیاری از این گفتمان‌ها که خود را به مقاصد آویزان کرده‌اند و آن را «روح شریعت» می‌نامند، باید گفت: بسیاری از اصطلاحاتی که در این باب مطرح می‌کنند به شکل علمی تحریر و تنظیم نشده بلکه صرفا واژه‌هایی است شناور و وارفته و نا واضح، یعنی اگر یکی از آن‌ها نصی را در کتاب خدا یا سنت رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ بیابد که آن را [در شکل واضح خود] دارای اشکال ببیند، فورا به این زعم که نص مورد نظر مخالف روح شریعت و در تضاد با مقاصد اسلام است، در برابر آن جبهه می‌گیرد و اگر از او بپرسی که مقصد شرعی و روح شریعت چیست؟ سخنانی کلی و نا واضح به میان می‌آورند که خود نشان دهندهٔ نوعی تنبلی معرفتی در انجام وظایف علمی ـ پژوهشی متعلق به آن ادعاست، چرا که ادعای بدون دلیل چیزی نیست جز یک عبث به ظاهر علمی و بی‌ارزش.

تعامل با احکام شرعی این‌گونه بی‌چهارچوب و بی‌ضابطه درست نیست بلکه نیازمند دقت علمی و روشمندی واضح و نگاهی موضوعی است تا آن‌که شخص مسلمان بتواند در پایان ثابت کند که این حکم در مخالفت با فلان مقصد شرعی است و این امکان ندارد مگر با بیان سه امر:

امر نخست: تعیین مقصد شرعی به شکل واضح و آشکار.

امر دوم: بیان وجه مخالفت و تناقض میان یک فرع شرعی با یک مقصد کلی.

امر سوم: بیان سبب ترجیح مقصد مورد نظر [بر فرع شرعی] و ادلهٔ مورد استناد.

امر چهارم: بیان چگونگی تعامل با فرع مورد نظر.

در میان کسانی که ادعا دارند به مقاصد و روح شریعت تمسک جسته‌اند تقریبا کسی نیست که این ضوابط را در نظر گرفته باشد، چرا که آنان نه بر اساس روشی علمی یا ساختارمند بلکه بنابر نگاهی حرکت می‌کنند که قوانین فقهی را همچون وبالی می‌بینند که باید از آن خلاص شد و یا دورش زد.

آن‌چه تعارض میان ادلهٔ احکام شرعی به نظر می‌رسد یک واقعیت و یک امر رواست و این چیزی است که با رجوع به پژوهش‌های فقها عیان است؛ کتب فقها مملو از اختلاف و جدل فقهی در زمینهٔ احکام و نصوص بسیاری است که در این زمینه میان ذهنیت فقیهان در چگونگی ترجیح میان ادله تفاوت است، اما به هر حال این اختلاف نظر تحت حاکمیت یک

روش ضابطه‌مند و دقیق قرار دارد و آنان بنابر معیارهایی علمی و بی‌طرف به جستجوی حق می‌پردازند که با این تلاش میان یک اجر یا دو اجر قرار دارند.[1]

این حالت علمی ـ موضوعی، چنان‌که می‌بینید متفاوت از چنین روش بی‌نظمی است که عاری از هرگونه شرط موضوعی و روش بحث و نظر است. برای مثال، برخی همین که به حدیث پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ که «هر که دینش را عوض کرد، او به قتل برسانید»[2] و دیگر ادله‌ای که حاکی از عدم آزادی ارتداد است می‌رسند، آن را بر این اساس که مخالف مقاصد شریعت مبنی بر آزادی است، رد می‌کنند.

یعنی آن‌که نخست مقصدی را از نزد خود و بنابر تفسیر خود وضع می‌کنند و سپس بر اساس آن به رد حدیث صحیح می‌پردازند. با این حال همین مقصد نیز به شکل واضح توسط وی تفسیر نشده و هر کس می‌تواند «آزادی» را بنابر حدود و ضوابط و تصور خودش تفسیر کند بدون آن‌که به وجه جمع میان این تفاسیر که تعارض را از بین می‌برد توجهی نشان دهد، چرا که می‌توان آزادی را از نظر اسلام مقید به برخی ضوابط دانست از جمله عدم خروج آشکار

---

۱ اشاره به حدیث پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در همین زمینه که مجتهد در صورت اشتباه یک اجر و در صورت صواب دو اجر می‌برد. (مترجم)

۲ به روایت بخاری.

از دین، اما چنین کسانی در همان آغاز و مستقیما حدیث را رد می‌کنند و سپس از آوردن دلیلی صحیح و سالم بر درستی معنایی که ادعا می‌کنند ناتوان می‌مانند و به دیگر ادله که ثابت می‌کند آن آزادی مورد ادعایشان اساسا در اسلام جایگاهی ندارد، پاسخی نمی‌دهند.

بنابراین، این‌جا اشکال از توهم وجود تعارض میان برخی از احکام شریعت در نگاه شخص نیست که حکمی را در تعارض با حکمی دیگر ببیند، یا آن‌که حکمی را در تعارض با قاعده‌ای قوی‌تر بیابد و سپس بنابر اجتهاد شرعی معتبر به رفع آن بپردازد؛ بلکه حقیقت امر، ویران کردن این احکام و فروع و نصوص با بهره گرفتن از چکش «مقاصد» بدون هیچ روش‌مندی موضوعی است.

از دیگر مواردی که شایسته است در این زمینه مورد تاکید قرار گیرد، این است که فروع در حقیقت شارح جزئیات داخلی مقاصد است، به این معنا که مقاصد، قضایایی کلی و عام است و بسیاری اوقات میان مردم دربارهٔ معتبر بودن تعدادی از کلیات توافق است، اما با وجود این اتفاق نظر، بسیاری اوقات دربارهٔ راه‌های محقق ساختن این کلیات و آن‌چه در تعریف آن قرار می‌گیرد یا خیر، دچار اختلاف نظر می‌شوند. برای مثال مردم همه دربارهٔ نیک بودن عدالت و اعتبار آن از دیدگاه شریعت اختلافی ندارند، اما توافق بر این امر کلی معنایش این نیست که دربارهٔ مضامین داخلی و جزئی عدالت نیز اتفاق نظر داشته باشند، چرا که هر جامعه و فرهنگ و مذهبی برای خود فروعی تفصیلی دارد که از خلال آن حقایق تفصیلی و جزئی عدالت را تعیین می‌کنند و همین جزئیات است که چارچوب عدالت و چهره و ظاهر

آن را در واقعیت و در عمل شکل می‌دهد. برای مثال لیبرالیسم معتقد است که عدالت از طریق باز گذاشتن در آزادی‌ها به روی مردم امکان دارد، بدون آن‌که هیچ قدرتی بنابر اسباب دینی برای منع این آزادی دخالت کند، اما مسلمان معتقد است که عدالت با منع آن‌چه به دین زیان می‌رساند امکان‌پذیر است و به همین شکل خواهی دید که مقصد عدالت از مرجع حاکم نزد هر طرف تاثیر می‌پذیرد. بنابراین اگر کسی حکمی شرعی را به این ادعا که مخالف مقصد عدالت است رد کرد، در حقیقت عدل را بر اساس شریعت تفسیر نکرده، بلکه عدالت را تحت تاثیر یک فرهنگ دیگر پذیرفته و می‌خواهد شریعت را به زیر سلطه و حاکمیت آن در آورد.

از جمله اشکالاتی که در نتیجۀ تصور قطع ارتباط میان فروع و مقاصد پیش می‌آید **تعامل با فروع و تشریعات جزئی به این اعتبار است که این تشریعات صرفا وسایلی هستند برای رسیدن به مقاصد و اگر وسایلی جدیدتر بتوانند به آن مقاصد برسند، می‌توان آن را با دیگری عوض کرد** زیرا آن‌چه مهم است، مقاصد است اما وسایل به ذات خود مورد نظر نیستند و نباید دربارۀ آن سخت گرفت و تنها تا وقتی که مقاصد را محقق می‌سازند ارزش دارند و اگر راهی نزدیک‌تر برای رسیدن به مقاصد باشد عاقلانه نیست که دربارۀ وسایل سخت گرفت.

این اشکال چنان‌که می‌بینید ناشی از اشکال ساختاری در استخراج مقاصد شرعی نزد صاحبان این مقوله و چگونگی شناخت آن است. اگر به این اشکال، این توهم را اضافه کنیم

که مقاصد شریعت صرفا به محقق شدن مصالح دنیوی محدود است، قضیه بدتر هم می‌شود و دیگر طبیعی خواهد بود که امر و نهی شرعی نزد چنین کسانی کم ارزش شود.

ادعای امکان تغییر احکام شرعی تفصیلی با احکام دیگری که همان مقاصد را محقق می‌سازد، حاوی میزان بالایی از غرور معرفتی است که بنابر آن، شخص مدعی شده همهٔ جزئیات مقصد شرعی مورد نظر و حد و مرز آن را می‌داند، سپس از پی آن ادعا می‌کند وسایل دیگری عین همان مقصد شرع را محقق خواهد ساخت و می‌توان با این وسایل جدید از وسایلی که خود شرع مقرر نموده بی‌نیاز شد.

فرض کنید که کوتاه آمدیم و پذیرفتیم و گفتیم: این تشریعات تفصیلی که در ابواب گوناگون شریعت آمده صرفا وسایلی است برای رسیدن به اهدافی خاص. ما یقین داریم که این وسائل که نص آن در شرع آمده اهداف شرع را برآورده خواهد ساخت زیرا شارع که این وسائل را قرار داده با کمال علم و حکمت خود آن هدف را مد نظر داشته است و این ادعا که می‌توان وسائل دیگری را جایگزینش کرد که دقیقا همان اهداف را بدون کم و زیاد محقق بسازد، ادعایی است نیازمند اثبات.

با تامل در رفتار کسانی که وسائل دیگری را جایگزین [وسائل منصوص در شرع] ساخته‌اند، خواهی دید وسائل پیشنهادی آنان خالی از اعتراض و نقد نیست. برای مثال وقتی یکی از آنان ادعا کرد قطع دست دزد برای بازدارندگی از دزدی مشروع شده و می‌توان آن را با روش‌های بازدارندهٔ دیگری مانند زندان عوض کرد، این مثال دربارهٔ شناخت تفاصیل آن‌چه

به مقصد «بازدارندگی» و حدود آن ارتباط دارد، خالی از اشکال نیست چرا که هدف شرع تنها محقق شدن بازدارندگی نیست بلکه محقق شدن آن به همان اندازه‌ای است که از خلال تشریع قطع دست فراهم می‌شود، نه کمتر و نه بیشتر. برای مثال اعدام نیز بازدارنده است، اما آیا می‌توان شریعت قطع دست دزد را صرفا به دلیل اشتراک در بازدارندگی، با اعدام عوض کرد؟

از سوی دیگر، عوامل دیگری نیز با عقوبت شرعی (یعنی قطع دست) ارتباط دارد که شخص ناظر متوجه خواهد شد مجازات جایگزین (زندان) هرچند در بخش‌هایی از نتایج با مجازات اصلی اشتراک دارد، باز هم تفاوت‌هایی وجود دارد که می‌توان گفت با وجود آن وسیلهٔ دوم به عین نتایج وسیلهٔ نخست منجر نمی‌شود.

برای مثال مجرد اعلام مجازات قطع دست به اندازه‌ای از دزدی جلوگیری می‌کند که اعلامِ مجازات زندان همان بازدارندگی را محقق نمی‌سازد. از سوی دیگر زندان همچون فضایی مناسب برای گسترش و آموزش جرم و فساد میان زندانیان عمل می‌کند و به مفاسدی منجر می‌شود که در مجازات قطع دست پیش نمی‌آید... و دیگر تفاوت‌های واقعی که در صورت تعیین هر یک از این دو مجازات برای رویارویی با مشکل دزدی پیش خواهد آمد.

در پایان اگر هر یک از دو وسیله به یک نتیجه منجر می‌شود و هدف محقق شدن همان نتیجه است که آن را مقاصد می‌نامیم، این همه پافشاری برای تعطیل وسیلهٔ معتبر شرعی و تبدیل آن به یک وسیلهٔ دیگر برای چیست؟

سبب حقیقی وقتی آشکار می‌شود که انگیزه‌های این جریان و اهداف آن در بهره‌برداری از نظریۀ مقاصد را مد نظر قرار دهیم. رویکردی که به اندازۀ نیاز خود یعنی همان قدر که خواستۀ آنان در رها سازی احکام مورد نظرشان را فراهم می‌سازد از این نظریه بهره می‌گیرد. و گرنه اگر تمسک به این نظریه به آن‌چه آنان تندروی و سخت‌گیری فقهی می‌نامند منجر شود قطعا علیه آن موضع می‌گیرند و ناگهان ظاهری مذهب می‌شوند و این‌جاست که حضور دل‌خواه و نظر شخصی به عنوان محرک شخص در انتخاب‌های دینی‌اش خودنمایی می‌کند، نه آن‌که خود شریعت محرک و راهنما باشد.

بنابراین، از آن‌چه گذشت نتیجه می‌گیریم که تمسُّک به مقاصد شریعت در عین حال معنایش این است که به فروع شریعت نیز وفادار بمانیم و کسی که به تمسک به مقاصد فرا می‌خواند تا برخی از فروع شرعی را زیر سوال ببرد، اساساً به مقاصد آن وفادار نبوده و چیزی که به آن دعوت می‌دهد نه روح شریعت است و نه مقاصد آن و نه کلیات شرع، بلکه چیزی است بیگانه از آن که دستاویزی شده برای اِسقاط برخی از احکام شریعت و در حقیقت از جنس هوای نفس است که شایسته است مسلمان در هنگام تعامل با احکام شرعی از آن برحذر باشد چرا که باز دارنده از راه حق است و الله متعال می‌فرماید:

{ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ} [ص: ۲۶]

(و از هوا [ی نفس] پیروی نکن که تو را از راه الله به در کند).

(۱۱) قشری‌گرا نباشید!

یکی از باورهای رایج میان گروهی از مردم این است که دین را به مغز و پوسته تقسیم می‌کنند، سپس توجهی ویژه به آن‌چه مغز دین می‌پندارند نشان می‌دهند و آن‌چه را پوسته و ثانوی می‌دانند دور انداخته و به آن بی‌توجهی می‌کنند. این امور ـ یعنی پوسته‌ها ـ بر حسب حال شخص و بنابر بزرگداشت شریعت نزد او، ممکن است کم یا زیاد باشد... چه بسا حال و روز برخی از مردم به جایی می‌رسد که همهٔ احکام تشریعی را پوسته دانسته و در مقابل تنها آن‌چه را «مقاصد شریعت» می‌شمارند محترم می‌دانند، گروهی دیگر اما این سخن را از روی حسن نیت و برای توجه بیشتر به آن‌چه از نظر شریعت مهم‌تر است به زبان می‌آورند.

اما این مقوله دو اشکال محوری را در خود دارد: اشکال در لفظی که به کار می‌رود و اشکال در معنای آن.

اشکالی که در لفظ این ادعا وجود دارد، «پوسته» خواندن برخی از احکام شریعت است که نوعی معنای منفی را دربارهٔ این احکام به ذهن متبادر می‌کند یعنی آن‌که این امور را می‌توان ترک گفت [چنان‌که پوست میوه را نمی‌خورند و دور می‌اندازند] و این طبیعی‌ترین کاری است که با پوسته‌ها می‌کنند.

شکی در این نیست که امر دین با همهٔ احکام تفصیلی‌اش گرامی‌تر و والاتر از آن است که این‌گونه توصیف شود، زیرا احکام دین اگر چه از نظر رتبه یکسان نیستند، اما همه‌اش در

جایگاه بزرگداشت و تقدیر است، زیرا مسلمان مامور به برگرفتن همهٔ اسلام است، چنان‌که پروردگار متعال می‌فرماید:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً} [بقره: ۲۰۸]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید، کاملا به اسلام در آیید).

و رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «هرگاه شما را از چیزی نهی کردم از آن دوری کنید و اگر به چیزی امرتان کردم تا جایی که می‌توانید انجامش دهید».[۱]

اما جالب توجه آن است که این نام‌گذاری غیر منصفانه در رابطه با شریعت یا برخی از احکام شرعی، جدید نیست بلکه در گذشته برخی از صوفی مسلک‌ها علم شریعت را در مقابل آن‌چه علم حقیقت می‌نامیدند، قشر و پوسته می‌دانستند و علما نیز در برابر این نام‌گذاری ایستاده و ملاحظهٔ خود را در رابطه با توصیف احکام شریعت به این نام، ابراز داشته‌اند. از عز بن عبدالسلام پرسیدند: آیا جایز است که شخص مکلف بگوید: شرع پوسته و ظاهری است که علمِ حقیقت، مغز آن؟ یا گفتن چنین سخنی جایز نیست؟ ایشان پاسخ دادند: «نام بردن از شریعت به این عنوان که پوسته است، با وجود منافع و خیر بسیارِ آن جایز نیست و چگونه

---

۱ به روایت بخاری.

می‌توان امر به طاعت و ایمان را پوسته دانست؟ حال آن‌که همین علمی که آن را علم حقیقت نامیده‌اند بخشی از علم شریعت است؟! و جز احمق شقی و کم ادب کسی چنین القابی را صادر نمی‌کند! اگر به یکی از این‌ها بگویند: شیخ تو پوسته است، به شدت این سخن را انکار خواهد کرد، حال چگونه لفظ پوسته را به شریعت نسبت می‌دهند؟! در حالی که شریعت چیزی نیست جز کتاب خدا و سنت رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ و چنین جاهلی باید چنان‌که سزاوار چنین گناهی است، تنبیه شود».[۱]

همچنین تقی الدین سبکی ضمن پاسخ به مسئله‌ای دربارهٔ سماع، به کار بردن چنین لفظی را مورد انکار قرار داده می‌گوید: «این که می‌گویند: اهل قشور، اگر منظورشان علم و معرفت احکام است که فقیهان می‌دانند، این از قشور نیست بلکه مغز است و کسی که آن را پوسته بنامد مستحق تنبیه است، چرا که شریعت همه‌اش مغز است».[۲]

این ملاحظه دربارهٔ به کار بردن این لفظ است، زیرا با وجود اقرار به یکسان نبودن مسائل شریعت از نظر مرتبه و این‌که قسمت‌هایی از شریعت همانند لایه‌ای محافظ، قسمت‌های

---

۱ الفتاوی، لإمام العز بن عبدالسلام (۷۱).

۲ الکلام علی مسألة السماع لابن القیم، سخن سبکی ضمن فتاوای ضمیمه شده در پایان کتاب آمده است (۴۵۲).

دیگر را حفظ می‌کند، با این حال اطلاق چنین لفظی به سبب معنای فاسدی که از آن متبادر می‌شود جایز نیست، به ویژه آن‌که بسیاری از کسانی که این لفظ را به کار می‌برند ممکن است منظورشان امری واجب یا اصول شرعی بزرگ باشد.

اما مشکل معنوی این مقوله، کوچک شمردن برخی از شعائر دینی است و کسی که به هر یک از امور دین پای‌بند است درست نیست که با پوسته شمردنش آن را نامهم جلوه دهد و این‌گونه با آن تعامل نماید چرا که این، در را برای کوچک شمردن خود دین باز می‌گذارد، چنان‌که رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «دستاویزهای اسلام یکی یکی باز می‌شود، پس هر یک که باز شد مردم به بعدی چنگ می‌زنند، اولین آن حکمرانی است و آخرینش نماز».[1]

شاید کسی بگوید: مغز همان واجبات و فرایض شریعت است و پوسته‌اش چیزهایی از جمله مستحبات و مندوبات.

در پاسخ می‌گوییم: شکی در این نیست که مستحبات در مرتبه‌ای پایین‌تر از واجبات قرار دارند، اما معنایش این نیست که آن را پوسته بنامیم یا مورد بی‌توجهی قرار دهیم، چرا که

---

۱ به روایت احمد. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

مستحبات از بزرگترین دروازه‌های تَقَرُب به پروردگار و به دست آوردن محبت و خشنودی اوست. از ابوهریره ـ رضی الله عنه ـ روایت است که رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمودند: «الله تعالی می‌فرماید: هر کس با دوستی از دوستان من دشمنی ورزد با او اعلام جنگ کرده‌ام و بنده‌ام همواره با مستحبات به من نزدیکی می‌جوید تا آن‌که او را دوست بدارم، پس هرگاه دوستش بدارم شنوایی او می‌شوم که با آن می‌شنود و بینایی‌اش می‌شوم که با آن می‌شنود و دستش که با آن می‌گیرد و پایش که با آن می‌رود و اگر از من بخواهد به او عطا می‌کنم و اگر به من پناه آورد پناهش دهم و در انجام چیزی دچار تردید نشده‌ام مانند تردیدم در گرفتن جان مومن؛ مرگ را بد می‌دارد و من بدی او را بد می‌دارم».[1]

از سوی دیگر، مستحبات همچون لایه‌ای محافظ برای واجبات عمل می‌کند زیرا کسانی که مستحبات را کوچک می‌شمرند به تدریج کوچک شمردن واجبات نیز به درونشان راه خواهد یافت، بنابراین پای‌بندی به مستحبات عامل حفظ واجبات است. از نعمان بن بشیر ـ رضی الله عنهما ـ روایت است که گفت: شنیدم رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرمود: «حلال آشکار و واضح است و حرام آشکار و واضح است و میان آن دو اموری است مُشتَبَه که بسیاری از مردم آن را نمی‌دانند، بنابراین هر که از شبهات دوری گزینند برای دین و آبروی

---

۱ به روایت بخاری.

خود پاکی خواسته است و آن‌که در شبهات واقع شود در حرام واقع می‌شود، مانند چوپانی که اطراف منطقۀ ممنوعه چرا می‌دهد و نزدیک است که گله‌اش در آن چرا کند، بدانید که هر پادشاهی منطقۀ ممنوعه‌ای دارد، بدانید که منطقۀ ممنوعۀ الله حرام‌های اوست، آگاه باشید که در بدن تکه گوشتی است که اگر به صلاح آمد همۀ بدن به صلاح می‌آید و اگر تباه شد همۀ بدن تباه می‌شود، بدانید که آن قلب است».[۱]

مستحبات همچنین کامل کنندۀ نقص و تقصیری است که در انجام واجبات رخ می‌دهد. رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «نخستین عملی که بنده در روز قیامت درباره‌اش مورد سوال قرار می‌گیرد نماز اوست، پس اگر نیک بود رستگار شده و پیروز و اگر تباه بود بیچاره شده و زیان‌کار، پس اگر از فریضۀ او چیزی کم بود پروردگار عزوجل می‌فرماید: ببینید آیا بنده‌ام از [نماز] تطوع چیزی دارد، پس با آن هر آن‌چه از فریضه‌اش ناقص بود را جبران می‌کنند سپس دیگر اعمالش بر همین اساس خواهد بود».[۲]

---

۱ به روایت مسلم.

۲ به روایت ترمذی و نسائی و ابن ماجه و احمد. ابن حجر سند آن را حسن دانسته و آلبانی صحیحش دانسته است.

و بلکه پای‌بندی به این مستحبات نشان دهندهٔ آشکار بودن امر دین و والا بودن منزلت آن است که بدون شک امری مثبت و مطلوب است و شریعت خواهان آن، چنان‌که ابوهریره ـ رضی الله عنه ـ روایت کرده که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمودند: «همواره دین آشکار و [سربلند] خواهد بود تا هنگامی که مردم در افطار شتاب ورزند چرا که یهودیان و نصرانیان آن را به تاخیر می‌اندازند».[1]

گاهی نیز غیرت دینی باعث می‌شود برخی دلسوزان این عبارت را به عنوان نصیحت به کسانی بگویند که دربارهٔ برخی واجبات سهل‌انگاری می‌کنند و نسبت به برخی اعمال که از درجهٔ اهمیت کمتری برخوردارند توجه بیشتری نشان می‌دهند، مانند کسی که آن‌قدر به نماز شب اهمیت می‌دهد که نماز صبح را از دست می‌دهد. این‌جاست که به او می‌گویند: مغز را فدای پوسته نکن.

به آنان گفته می‌شود: درمان این مشکل با تشویق به انجام واجبات است، نه بی‌ارزش دانستن مستحبات. اشکالی ندارد انکار از طریق بیان اهمیت کاری که درباره‌اش

---

۱ به روایت ابوداوود و احمد. نووی آن را صحیح دانسته و آلبانی سندش را حسن دانسته است.

سهل‌انگاری شده صورت گیرد اما بدون استفاده از لفظی که اهمیت مستحب را کمتر از آن‌چه شارع حکیم برایش قرار داده نشان می‌دهد.

ما به این اقرار داریم که همهٔ مسائل دین در یک درجه از اهمیت قرار ندارند و بلکه میان آن‌ها تفاوت بسیار است، چنان‌که در حدیث پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ دربارهٔ شعبه‌های ایمان آمده است: «ایمان هفتاد و چند شعبه ـ یا شصت و چند شعبه ـ است، بهترین آن گفتن لا اله الا الله است و پایین‌ترین آن برداشتن آزار و اذیت از راه، و حیا شعبه‌ای از ایمان است».[1] اما این معنایش آن نیست که برداشتن آزار و اذیت و مانع از راه مردم کار بی‌ارزشی است، بلکه تا وقتی یکی از شعبه‌های ایمان است منزلت بسیار والایی دارد، اما در عظمت خود به مرتبهٔ شعبه‌های بالاتر ایمان نمی‌رسد.

این روش، نه شرعی است و نه موضوعی که به سود برخی از شعبه‌های ایمان، برخی دیگر را کم ارزش جلوه دهیم. لازم است رتبهٔ مسائل شرعی را در نظر داشت و با هر یک بر حسب منزلتِ شایسته‌اش رفتار کرد، نه آن‌که با گناهان کوچک همچون گناهان بزرگ تعامل نمود، که این نباید به قیمت کوچک دانستن دوری از گناهان کوچک باشد.

---

۱ به روایت مسلم.

در این سخن رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ بیندیش تا به خطر کوچک شمردن برخی از گناهان پی ببری: «شیطان از این نومید شده که در این سرزمین مورد پرستش قرار گیرد، اما به آن‌چه کوچک می‌شمارید راضی است».[1] و از انس ـ رضی الله عنه ـ روایت است که گفت: «شما کارهایی انجام می‌دهید که در نظرتان از مو باریک‌تر است، اما ما در دوران پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آن را از مهلکات می‌دانستیم».[2]

---

۱ به روایت احمد. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

۲ به روایت بخاری.

(۱۲) مشغول شدن به آن‌چه مهم‌تر است

از جمله عباراتی که برخی متوجه کسانی می‌کنند که امر به انجام برخی احکام شرعی یا نهی از برخی گناهان می‌کنند، این است که: کاری که تو می‌کنی بی‌توجهی به آن‌چه مهم‌تر، و اغراق در جزئیات به قیمت بی‌توجهی به کلیات و دور زدن در حاشیه به جای متن است.

این مقوله منکر توجه به موضوعاتی خاص مانند امر به حجاب و نهی از اختلاطِ حرام و تشویق به حضور در نماز جماعت و محافظت از سنت‌ها و انکار برخی از حرام‌هاست؛ به این دستاویز که همهٔ این‌ها مشغول شدن به جزئیات است و آن‌چه ضروری است، توجه به کلیات و اصول بزرگ است.

این‌جا باید بین دو موضع تفاوت قائل شویم:

موضع نخست: این‌که انکار متعلق به خود این احکام باشد، به این معنا که احکام مورد نظر صحیح نیست و گویندهٔ این عبارت اساسا به احکام شرعی معترف نیست و بنابراین واجب آن است که مناقشهٔ ما با او به بحث جزئیات و کلیات و حاشیه‌ای و اصلی کشیده نشود، بلکه او را به اصل موضوع برگردانیم و از او بخواهیم بیان کند که چرا احکام مورد نظرش معتبر نیست، تا آن‌که بحث در جایگاهِ درست خودش صورت گیرد و موضوع گفتگو اعتبار یا عدم اعتبار آن احکام و درستی یا نادرستی نظر او باشد.

موضع دوم: این‌که شخص گوینده، خودِ این احکام را انکار نکند، بلکه دربارۀ وزن و اهمیت نسبی آن سخن بگوید و منکر توجه به برخی جزئیات و تفصیلیات و حاشیه‌ها باشد و تاکیدش بر توجه به اصول و کلیات باشد.

موضع دوم، معمولا منظور اصلی گویندگان این مقوله است. تفاوت بسیاری است میان کسی که این سخن را می‌گوید و اساساً به احکام شرعی اهمیتی نمی‌دهد و اعتباری برایش قائل نیست و کسی که به آن اهمیت می‌دهد و معتقد است که همۀ این‌ها احکام شرع است اما خواهان عدم اغراق دربارۀ آن است، چرا که این‌ها احکام جزئی است و در مقابل باید توجه بیشتر و تمرکز را متوجه اصول و کلیات نمود.

امکان دارد برخی از آن‌ها در حقیقت از تعیین یک موضع واضح در برابر این احکام غافل باشند و برای نشان دادن مخالفت خود نسبت به توجه به جزئیات از این عبارت بهره ببرند.

اما با دقت در این مقوله «مشغول شدن به آن‌چه مهم‌تر است» متوجه تاثیر منفی آن در کوچک شمردن هر حکم شرعی خواهیم بود که گوینده‌اش به آن میلی ندارد؛ زیرا هر توجهی به این حکم شرعی یا دعوت به آن یا انکاری که از آن حکم شرعی برآمده محل رد و ناخشنودی نزد گوینده‌اش خواهد بود، به این بهانه که این مسئله‌ای است حاشیه‌ای و همین سرانجام به تفریط و سهل‌انگاری در اصول خواهد انجامید. این مقوله در حقیقت متضمن مغالطه‌های بزرگی است که هنگام درک حقایقِ زیر آشکار می‌شود:

حقیقت نخست:

تقسیم احکام در این مقوله به جزئی و کلی و حاشیه و اصل، سببی موضوعی ندارد و به اعتبارات شرعی باز نمی‌گردد. این تقسیم از خود شریعت برگرفته نشده، تا بر اساس شریعت اصل از فرع و کلی از جزئی شناخته شود، بلکه تقسیماتی است سلیقه‌ای و مزاجی. برای مثال دعوت به توحید نزد برخی از مردم دعوت به جزئیات و حواشی است، حال آن‌که در میزان شرع اصلِ اصول است. نزد برخی دیگر توجه به عبادات و اعمال قلوب و آن‌چه عامل نجات در آخرت است، اموری حاشیه‌ای است، حال آن‌که اصول و کلیات از نظر آنان، تنها بخشی از مصالح مهم شرعی یعنی جانب مادی دنیوی است که مستقیما به منافع دنیوی آنان در ارتباط است.

بنابراین خود این تقسیم بندی بر یک اساس قرار داده نشده و وقتی وضع بدتر و بی‌ضابطه‌تر می‌شود که برخی از احکام شرعی معتبر را حاشیه می‌نامند. یعنی مشکل آنان تنها در همین حد متوقف نمی‌ماند بلکه به کوچک شمردن بدون سببِ برخی از احکام شرع و بی‌ارزش دانستن آن می‌رسد.

حقیقت دوم:

مشغول شدن به جزئیات، زیانی به توجه به کلیات وارد نمی‌کند. این‌که شخصی به تفصیلات احکام شرعی اهمیت می‌دهد معنی‌اش این نیست که کلیات را در نظر نمی‌گیرد، بلکه

برعکس، آن‌که در جزئیات سهل‌انگاری می‌کند، سرانجام کلیات را ضایع خواهد ساخت. کسی که به عبادات نافله توجه نشان می‌دهد و از انجام حرام‌ها دوری می‌گزیند و حریص به پیروی از سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ است و امر به معروف و نهی از منکر می‌کند، چنین کسی در حقیقت بر کلیات شرعی محافظت می‌کند و آن را تقویت می‌کند نه آن‌که از آن به چیز دیگر مشغول شود.

حقیقت سوم:

سهل‌انگاری دربارهٔ اصول و کلیات آن‌طور که صاحب این مقوله به تصویر می‌کشد ارتباطی با مشغول شدن به جزئیاتی خاص ندارد. برای مثال اگر صاحب این مقوله تصور می‌کند مردم دربارهٔ جوانب مهمی مانند اصلاح اداری یا مالی یا جلوگیری از ستم یا مبارزه با فساد و رشوه و حل مشکل فقر و بیکاری یا تقویت اخلاق فاضله و مانند آن کوتاه می‌کنند، راه حلش برانگیختن همت‌ها و هدایت کردنش به سوی این قضایای مهم است نه بی‌اهمیت جلوه دادن قضایای دیگر. کسی که منکری را از تو می‌بیند و دربارهٔ آن نصیحتت می‌کند به این سبب نسبت به مشکل فقر بی‌توجه نیست و این خیلی ساده‌انگارانه است که تصور کنی دعوت او به عدم انکار آن منکر به خصوص، سهمی در حل مشکل فقر خواهد داشت!

بامزه آن است که این دعاوی مشغول شدن به جزئیات به سوی هر کسی متوجه است که امر به معروف می‌دهد یا از منکر نهی می‌کند و آن‌گاه است که اصول و کلیات و همهٔ مشکلات اقتصادی و سیاسی و اجتماعی را به او یادآور می‌شوند تا از موضع خود عقب نشینی کند،

حال آن‌که اگر کاری به امر به معروف و نهی از منکرات نداشت، این مردم هم چیزی به او نمی‌گفتند!

بنابراین همهٔ این‌ها پرونده‌هایی شده که به هدف بی‌ارزش دانستن احکام شرعی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند نه آن‌که هدفی جدی و حقیقی برای اصلاح مسائل کلان و مهم در میان باشد. آن‌که قصد اصلاح دارد راهش دور کردن توجهات از این موضوعات نیست.

بر همین اساس روش درست اندیشیدن برای کسی که قصد دارد توجه‌ها را به سمت موضوعی که آن را مهم و اساسی می‌داند جلب کند، تشویق مردم به سمتِ آن طرز فکر و نشر اندیشه‌ها و آغاز پروژه‌های در جهت یاری آن است چرا که ضعیف شدن توجه مردم به یک موضوع، الزاما منجر به توجه آنان به سمت موضوعی دیگر نمی‌شود. انسان موجودی است تلاشگر و اندیشه‌ورز که هیچ‌گاه دست از تلاش و نظر نمی‌کشد. او روزانه کارهای بسیاری انجام می‌دهد و به موضوعات بسیاری می‌اندیشد و صرف این‌که به موضوعی اهمیت می‌دهد معنایش آن نیست که دست از اندیشیدن به موضوعات مهم‌تر و اساسی‌تر بکشد. بیان این حقیقت، به روشن‌تر شدن امر کمک می‌کند:

حقیقت چهارم:

مردم در حقیقت به چیزهای زیادی فکر می‌کنند و مشغول می‌شوند که خیلی کم اهمیت‌تر از این قضایاست. آنان به مباحات مشغول می‌شوند و اوقات زیادی را در سفر و تفریح و ورزش

و دیدارها و مهمانی‌های طولانی مدت صرف می‌کنند. همین‌طور بسیاری از مردم وقت زیادی را با پی‌گیری برنامه‌های تلویزیون و فیلم دیدن و پی‌گیری ریز و درشت اخبار شخصیت‌های مشهور و شبکه‌های اجتماعی می‌گذرانند و این‌جا کسی نمی‌آید و لزوم «مشغول شدن به آن‌چه مهم‌تر است» را به آنان یادآوری کند.

این موردی عجیب و جالب توجه است، زیرا همین‌هایی که این عبارت را به سوی هر آمر به معروف و ناهی از منکر یا ناصحی پرتاب می‌کنند، هنگام مواجهه با مشغولیت مردم به جزئیات بی‌ارزش و هدر رفتن وقت و تلاش آنان، این عبارت را به یاد نمی‌آورند اما همین‌که دعوت‌گر یا ناصحی را ببینند موتور انتقادشان به کار می‌افتد و متهکمانه سخن از ضرورت توجه به کلیات و اصول و هشدار از کم توجهی به آن به میان می‌آورند.

یا چه بسا همین منتقد نیز همانند دیگران تا گلو در همین امور مباح و اضافه و یا حتی حرام فرو رفته باشد اما این هشدار خشمناک را تنها متوجه کسی می‌کند که دربارۀ برخی احکام شرعی تذکر می‌دهند.

همین نشان می‌دهد که این مقوله نه علمی است و نه صحیح و قضیه ربطی به مشغول شدن به جزئیات و کلیات ندارد؛ بلکه هدف به خدمت گرفتن اصول بزرگ و جایگاه آن برای کم ارزش جلوه دادن برخی احکام است.

حقیقت پنجم:

کسانی که «مشغول شدن به جزئیات» و کم توجهی به آن‌چه مهم‌تر است را مورد انتقاد قرار می‌دهند، خود نیز به جزئیاتِ دیگر منتهی از جهت مخالف مشغولند. مثلا وقتی می‌بینند کسی به یک حکم شرعی تفصیلی خاص، مانند حرمت موسیقی می‌پردازد، می‌گویند: این پرداختن به جزئیات و هدر دادن عمر و تلف کردن وقت در غیر مسائل اصولی بزرگ است. اما اگر سخن از مباح بودن موسیقی به میان آید خوشحال می‌شوند و آن قول را برداشته و منتشر می‌کنند و به بیان اهمیت آن رای فقهی و نیاز به این‌گونه اجتهادها می‌پردازند.

بنابراین آن‌چه جزئی و حاشیه‌ای است نه خود مسئله بلکه حکمی است که دوست ندارند منتشر شود. اما اگر آن حکم به مذاقشان خوش آید اشکالی ندارد به آن حکم جزئی پرداخته شود.

با در نظر داشتن این حقایق، پی خواهی برد که مقولهٔ «مشغول شدن به آن‌چه مهم‌تر است» یک بهره‌کشی صرف برای دعواهای فکری و سوء استفاده از قضایای خاص برای کم ارزش جلوه دادن برخی احکام شرعی است که نزد آنان نامرغوب است و بر یک اساس صحیح قرار ندارد.

در نتیجه، موضوع محل اختلاف تاثیری در توجه یا بی‌توجهی به اصول بزرگ ندارد و مقدم داشتن اصول بزرگ بر مسائل کوچک‌تر و توجه به کلیات، بیش از جزئیات همه مقدمه‌هایی صحیح است و شکی در این نیست که «ضروری» مهم‌تر از «حاجی» است و مصلحت عمومی مقدم بر مصلحت خصوصی است و آن‌چه به عموم مردم مرتبط است مهم‌تر از مسئله‌ای است

که تنها به تعدادی از آنان محدود، و این‌که مسائل قطعی مهم‌تر از مسائل اختلافی است، اما همهٔ این مقدمه‌ها هیچ ربطی به سیاقی ندارد که این مقوله در آن مورد بهره‌برداری قرار گرفته. این‌جا گوینده تلاش دارد از این معانی بهره‌کشی کند نه آن‌که تلاش‌ها را حفظ و به سوی محقق شدن این معانی سوق دهد. و این چیزی است که با ملاحظهٔ سیاقی که این عبارت در آن به کار رفته می‌توان آشکار می‌شود.

(۱۳) دنیا تغییر کرده است

این عبارت برای اعتراض به برخی احکام شرعی به کار برده می‌شود، به این دستاویز که نصوص شرعی ثابت است و شرایط متغیر، از این رو نمی‌توان بر یک امر ثابت، جامد ماند. ممکن است برخی از این‌ها سعی کنند با گرفتن عصا از وسط، در نقش شخصی ظاهر شوند که شریعت را گرامی می‌دارد؛ او از حجم پاسخ‌گویی شریعت به شرایط واقع و تغییرات آن سخن می‌گوید و این‌که شرع تنها تعدادی نص جامد و خشک غیر قابل به‌روز رسانی نیست، بلکه به شرایط واقع واکنش نشان می‌دهد و دچار تحول می‌شود. امری که در حقیقت باعث می‌شود شرایط واقع حاکم بر وحی باشد نه برعکس.

این معضل در حجم انحراف متفاوت است:

ـ گرایشی افراطی مدعی است که میان نص و زمان و مکان جدایی افتاده و نص دینی در سایهٔ شرایط و اوضاع زمانی و مکانی خاصی نازل شده که درست نیست آن را از سیاق زمان و مکانش خارج ساخت و به زندگی امروز آورد، بلکه لازم است با شرایط کنونی به دور از فشار نص تعامل نمود.

ـ گرایشی ملایم‌تر اما با مبدا پیاده‌سازی شریعت در این دوران علنا مخالفت نمی‌کند، بلکه پیاده‌سازی برخی از احکام شرعی را در این دوران، دشوار می‌بیند و به عبور از آن دعوت

می‌دهد. این گرایش قاعدۀ «تغییر احکام به سبب تغییر زمان و مکان مورد انکار نیست» را دستاویزی برای کنار گذاشتن این احکام شرعی قرار می‌دهد.

بنابراین، کسی که از عبارت «دنیا تغییر کرده» برای رد یک حکم شرعی بهره می‌برد ممکن است منظورش مناسبت نبودن همۀ شریعت باشد و یا امکان دارد هدفش عدم مناسبت پیاده‌سازی یک حکم شرعی معین باشد نه مخالفت با اصل پیاده‌سازی شریعت.

از مناقشۀ گرایش افراطی‌تر مبنی بر تاریخ‌مند بودن نص آغاز می‌کنیم:

سخن را با یادآوری و تاکید بر دو ویژگی مهم شریعت یعنی ثبوت و فراگیری آغاز می‌کنیم.

یکی از محکمات شریعت این است که شریعت حاکم و چیره بر شرایط واقع است و این چیرگی، مجال زمان و مکان را در بر می‌گیرد چرا که شریعت اسلام، شریعتِ پایانی است که خداوند به واسطۀ آن رسالت‌ها را به پایان رسانده و آن را تا قیامِ قیامت راهنمای مردم تعیین کرده و تشریعات و احکامی را در آن قرار داده که همۀ جزئیات زندگی را در بر می‌گیرد چرا که رسالت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ برای همۀ مردم و محقق کنندۀ همۀ نیازهای آنان است.

با نگاهی گذرا به وحی می‌توان دلایلی بسیار گسترده را در تقریر این حقیقت شرعی بدیهی و ضروری مشاهده کرد:

ـ تنها الله متعال حق قانون‌گذاری را دارد و حکم از آن اوست. در نتیجه ادعای این‌که حکم او برای زمان یا مکان خاصی صلاحیت ندارد، به منازعه در حکم او می‌انجامد و حق تشریع و قانون‌گذاری را به بندگان واگذار می‌کند:

{إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ} [یوسف: ۴۰]

(حکم جز برای الله نیست؛ دستور داده که جز او را نپرستید).

ـ هیچ حکمی بهتر از حکم شریعت نیست و آن‌که طمع در حکمی غیر شریعت دارد، به حکم جاهلیت امید بسته و وحی به شکل مطلق شریعت را ـ در هر زمان و مکانی ـ ستوده و غیر آن را نکوهش کرده است:

{أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ} [مائده: ۵۰]

(آیا خواستار حکم جاهلیت‌اند و برای مردمی که یقین دارند حکم چه کسی از الله بهتر است)

ـ کامل بودن شریعت و اتمام نعمت با آن:

{الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا} [مائده: ۳]

(امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم)

بنابراین کسی که مدعی محدودیت شریعت به زمان یا مکانی خاص است، مدعی شده که دین بر حسب شرایط زمان و مکان نیازمند تکمیل و اضافه است.

ـ شریعت از تفصیل و تبیینی برخوردار است که خلق همواره به آن نیازمندند. شرع پروردگار همهٔ آن‌چه انسان‌ها به آن نیازمندند را در خود دارد بدون آن‌که محدود به محیطی خاص یا زمانی به‌خصوص باشد:

{وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} [نحل: ۸۹]

(و این کتاب را که روشن‌گر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌گری است بر تو نازل کردیم).

ـ محفوظ ماندن نصوص شریعت و غیر قابل جایگزین بودن آن. این‌که نصوص شریعت محفوظ باشد اما به آن عمل نشود نوعی بیهودگی است و خداوند از بیهوده کاری منزه است. نصوص شرع برای آن محفوظ مانده که به مقتضایش عمل شود:

{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [حجر: ۹]

(بی‌تردید ما این ذکر را نازل کرده‌ایم و قطعا نگهبان آن خواهیم بود)

{أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا نَأْتِي الأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللّهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ} [رعد: ۴۱]

(آیا ندیده‌اند که ما [همواره] می‌آییم و از اطراف این زمین می‌کاهیم و الله است که حکم می‌کند، برای حکم او باز دارنده‌ای نیست و او به سرعت حساب‌رسی می‌کند).

ـ **بشارت پروردگار به چیره ماندن احکام شریعت** و این‌که شریعت ناگزیر باقی است و این نظریهٔ تاریخ‌مند بودن تشریع را از ریشه باطل می‌کند:

{هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ} [توبه: ۳۳]

(او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هرچه دین است پیروز گرداند، هر چند مشرکان را خوش نیاید).

ـ **الله متعال امر نموده تا مردم داوری به نزد شریعت ببرند و بر اساس آن میان مردم حکم شود** و بیان داشته که مومن برای خارج شدن از داوری شریعت اختیاری ندارد:

{فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا} [نساء: ۶۵]

(ولی چنین نیست، قسم به پروردگارت که ایمان نمی‌آورند مگر آن‌که تو را در مورد آن‌چه میان آنان مایهٔ اختلاف است داور گردانند سپس از حکمی که کرده‌ای در دل‌هایشان احساس ناراحتی [و تردید] نکنند و کاملا سر تسلیم فرود آورند)

{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا} [احزاب: ۳۶]

(و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون الله و پیامبرش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد و هر کس الله و پیامبرش را نافرمانی کند قطعا دچار گمراهی آشکاری گردیده است).

همهٔ این‌ها ادلهٔ صریحی است دال بر وجوب پیاده‌سازی شریعت خداوند بدون آن‌که به زمان یا مکان خاصی محدود باشد، بلکه همهٔ آن را در بر می‌گیرد و آن‌که مدعی خاص بودن زمانی یا مکانی شریعت است در حقیقت مدعی این شده که خداوند چیزی را واجب نموده که نباید انجامش داد و بلکه پیاده‌سازی‌اش منجر به مفسده می‌شود و بلکه اساسا امکان پذیر نیست.

ادلهٔ قرآنی گوناگون دال بر این اصل بزرگ، آن‌قدر پرشمار است که در این مقام نمی‌گنجد. این از معانی قطعی واضح در گفتمان قرآن است که رها بودن از قید زمان و مکان از ویژگی‌های آن است چرا که خداوند متعال داور مطلق است و وجوب اطاعتش و حرمت خروج از احکام او نیز مطلق است و این طاعت مقید به زمان یا مکان خاصی نیست بلکه همهٔ جزئیات زمان و مکان و زندگی را در بر می‌گیرد.

اگر گفته شود: این تصویر از حاکمیت شریعت، باعث می‌شود هنگام اِعمال آن بر زمین واقع در مشکلات گوناگونی واقع شویم، زیرا شریعت دربارهٔ بسیاری از جوانب زندگی و عمران و

روندهای اجرایی اداری و قضایی و دیگر مواردی که مستلزم تلاش ذهن بشری برای پر کردن این نقص است چیزی نگفته، برای همین می‌گوییم که دین متعلق به امر آخرت است، اما دنیا به خود مردم و عقل آنان سپرده شده.

اما چنین تصوری از طبیعتِ تشریع اسلامی، حاکی از ایرادی عمیق در تصور معنای حاکمیت شریعت و منحصر بودن حق حکمرانی به الله تبارک و تعالی و طبیعت تشریعات اسلامی متعلق به دنیای مردم است. شایسته است نگاه خود به شریعت را بر اساس ایمان به فراگیر بودن آن در هر دو جانب دنیا و آخرت بنا کنیم. کسی که نصوص شریعت را از نظر بگذراند تشریعات کلی و جزئی بسیاری را خواهد یافت که به امر دنیا مربوط است، مانند مسائل معاملات و احکام متعلق به حدود و جنایات و ابواب سیاست شرعی و دیگر موارد.

بنابراین عمل به این‌گونه تشریعات کلی و تفصیلی و پیاده‌سازی آن در زندگی، داخل در تقریر سلطهٔ شریعت و حاکمیت آن است. سپس منطقه‌ای آزاد از مباحات وجود دارد که به مثابهٔ مساحتی بسیار وسیع برای عقل انسانی است تا قوانین و اجراءاتی که به آن نیازمند است را به وجود آورد، تنها به یک شرط و آن نبودن معارض شرعی است و همین توجه به عدم وجود معارض شرعی تاکیدی است بر چیرگی شریعت با مراعات همهٔ اوضاع انسانی. فهم این مسئله ایراد وارده در اعتراض پیشین را از بین می‌برد.

اسلام برای بیان قضایای اجرائی و اداری نیامده و این مقصود شارع بوده تا دست مردم را باز بگذارد، چرا که این امور بنابر نیازهای واقع در معرض تغییر و پیشرفت قرار دارند بر همین

اساس شارع برای به‌روز آوری و تغییر آن دست انسان‌ها را باز گذاشته اما تنها به یک شرط و آن مراعات کلیات شریعت و احکام تفصیلی آن است تا آن‌که این تغییر و به‌روز آوری، احکام شریعت را زیر پا نگذارد و اشکال وارده به این شکل برطرف می‌گردد.

تغییر احکام با تغییر زمان و مکان مورد انکار نیست:

پس از بیان آن‌چه به مخالفت غلوآمیز با شریعت به بهانۀ «تغییر دوران» از طریق تاریخ‌گرایی مربوط بود، به مناقشۀ مخالفت جزئی متعلق به برخی از احکام شرعی خواهیم پرداخت. این مخالفان گاه به دلیل برخی اعتبارات خاص به مخالفت می‌پردازند. پرداختن به این مخالفت‌ها از طریق مناقشۀ قاعده‌ای فقهی است که بر زبان علما جاری می‌شود و در نوشته‌های خود آن را ذکر می‌کنند و گاه در بررسی برخی احکام از آن بهره می‌برند. منظور، قاعدۀ «تغییر احکام با تغییر زمان و مکان، انکار نمی‌شود».

برخی از مردم از این قاعده معنایی دارای ایراد برداشت می‌کنند و گمان می‌کنند که این می‌تواند پوششی شرعی برای مخالفت با برخی از احکام شریعت باشد، حال آن‌که این تنها یکی از قواعد فقهی است که جمع بسیاری از اهل علم تقریر نموده‌اند و از جمله کسانی که بسیار گسترده به آن پرداخته امام ابن قیم در کتاب «إعلام الموقعین» است که به شکلی عمیق و وسیع به شرح و بیان ادله و امثلۀ آن و ضوابط و حدودی متعلق به آن همت گمارده است.

برای آن‌که حدود این قاعده و تفاوت یک فرایند منضبط فقهی با نابه‌سامانی برخی از مخالفین مشخص شود، باید به این موارد توجه کرد:

نخست: عمومیت و ثبات و فراگیری احکام شریعت، اصل است و محکم که در مسئلهٔ تغییر احکام با تغییر زمان و مکان باید از این خاستگاه آغاز به حرکت کرد نه برعکس و نه جدا از این سیاق، زیرا بدون همراهی معنای عموم و شمول، شریعت به ماده‌ای سیال تبدیل می‌شود که بدون ضابطه قابلیت فرو ریزی در هر قالبی را خواهد داشت که می‌توان در یک زمان یک حکم و نقیض آن را از آن استخراج نمود.

دوم: منطق اهل علم در اساس‌گذاری این قاعده، ملاحظهٔ رفتار خود شریعت است. شریعت تغییراتی را که به سبب تغییر زمان و مکان و عُرف در واقع زندگی رخ می‌دهد مراعات کرده و در نتیجه، این پایه‌گذاری و نگاه فقهی شکل گرفته است. بنابراین منشا این قاعده ـ همانند گفتمان‌های مدرن‌گرای جدید ـ نه یک بینش عقلی مجرد یا تکیه کردن به نگاه «تاریخ‌مند»، بلکه پی‌گیری رفتارهای خود شریعت است.

سوم: این قاعده تا حدی مُجمَل و کلی بیان شده و همین باعث می‌شود از آن سوء استفاده شود و چه بسا چرخش این قاعده در محیط فقهی و میان علما که از انضباط معرفتی و پیش‌زمینهٔ فقهی برخوردارند از هر گونه سوء استفاده از آن جلوگیری به عمل آورده و از همین روی نیازی به تدقیق شکلی برخی از مفاهیم مرتبط به آن احساس نشده است. به ذهن هیچ‌یک از آنان خطور نکرده که این اصل، این‌گونه مورد سوء استفاده قرار گیرد تا

چیرگی شریعت بر شرایط واقع را الغا سازد یا حکم شراط واقع را ناسخ احکام شریعت قرار دهد.

چهارم: سرمنشا خلل و اشکال در سوء استفاده از این قاعده، به اشکال در تصور طبیعت «شرایط واقع» مورد نظری است که حکم یا فتوا برایش تغییر می‌کند. تفکیک طبیعت این شرایط واقع [که مورد نظر قاعده است] بخش بزرگی از شبهه‌ای که بر اساس سوء برداشت از این قاعده شکل گرفته را حل می‌کند. برخی از مردم به اشتباه گمان می‌کنند این قاعده بر این اساس بنا شده که به تَبَع تغییراتی که در طبیعت زمان یا مکان رخ می‌دهد، حکم شرعی نیز دچار تغییر می‌شود، یعنی حکم شرعی در زمان یا مکان معین با زمان و مکانی دیگر متفاوت است.

چیزی که این‌جا باید به آن توجه نشان داد و درکش کرد، این است که تغییر مورد ادعا آیا امری است که بر خود حکم شرعی واقع شده یا در شرایط واقع رخ داده و هنگام تغییر این شرایط واقع، حکم شرعی مناسبِ آن در پی آمده است؟

پاسخ به این سوال است که پرده از حالت بدفهمی اصطلاحی و خلطی برخواهد داشت که حول این قضیه شکل گرفته و به برخی بهره‌برداری‌های اشتباه از این قاعده انجامیده است.

این‌جا می‌گوییم: هرگاه مناط[1] و دستاویز یک حکم با وجود تغییر زمان‌ها و مکان‌ها یکی باشد، حکم شرعی نیز با وجود تفاوت زمان و مکان یکی خواهد بود. برای مثال فرض کنیم شخصی، شخص دیگری را از روی عمد به قتل برساند؛ حال تصور کنیم که همین رویداد با همان شرایط در همان زمان اما در مکانی دیگر واقع شود، یا در زمانه‌ای دیگر با همان شرایط رخ دهد، صرف این‌که حادثهٔ مورد نظر در زمانه یا مکان دیگری رخ داده مستوجب تغییر حکم شرع نیست، بلکه اصل بر بقای حکم است زیرا مناط حکم در واقع محقق شده است.

اما اگر طبیعت واقعه‌ای که حکم به آن مرتبط است تغییر کرده باشد، این تفاوت‌ها ممکن است به صدور حکمی گوناگون منجر شود و ممکن است که چنین نشود. اگر تاثیرگذار باشد این یعنی مناط حکم شرعی در واقع تغییر کرده و در نتیجهٔ این تغییر، حکمی که شریعت مناسب آن واقع می‌داند صادر می‌شود، زیرا مناط حکم این‌جا عین مناط حکم در مورد پیشین نیست و این نشان می‌دهد که حکم در حقیقت یکی نیست، بلکه ما در برابر دو حکم شرعی قرار داریم که هر یک بنابر آن‌چه شریعت وضع نموده بر مناط مناسب خود نازل می‌گردد.

---

۱ مناط در لغت به معنای جای آویختن است و در اصطلاح وصفی است که حکم بر آن آویخته می‌شود. نزد بسیاری از علما مناط همان علت است. (مترجم)

برای مثال اگر شخصی، مسلمانی را به عمد به قتل برساند حکمش قصاص است، اما اگر قتل به اشتباه رخ دهد (قتل غیر عمد) یا آن‌که قاتل، پدرِ مقتول باشد احکام متفاوت با حالت اول خواهد داشت. البته این را باید یادآور شد که تفاوت میان طبیعت وقایع ضرورتا در حکم تاثیر نمی‌گذارد؛ مثلا اگر مردی، زنی مسلمان را بکشد یا زنی مردی را بکشد حکم همان است. بنابراین، این‌که اوصافی [در حکم] تاثیرگذار باشد یا خیر به خود شارع برمی‌گردد و تفاوت‌هایی که شارع آن را معتبر دانسته اعتبار دارد و در غیر این صورت معتبر نیست.

علما دربارهٔ تنقیحِ مناطِ[1] احکام شرعی به تفصیل و دقیق سخن گفته‌اند و روش‌هایی منضبط در استخراج علل و شناخت مناط‌های آن دارند و مسئله برای آنان صرفا نگاه عقلی مجرد یا حساب کردن بر روی مصلحت یا در نظر گرفتنِ صرفِ تغییر زمان و مکان نیست.

---

۱ تنقیح در لغت به معنای هَرَس کردن و زدودن اضافه‌ها از یک چیز است. تنقیح مناط در اصطلاح چنان‌که شاطبی می‌گوید چنان است که وصف تاثیرگذار در یک حکم) همراه با اوصافی دیگر در نص بیاید که با اجتهاد پاکسازی و جداسازی شود تا آن‌که اوصاف معتبر از اوصاف مُلغی، جدا شود.

مثال: سخن آن بادیه نشین که به پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ گفت: ای رسول خدا، هلاک شدم! فرمودند: «تو را چه شده است؟» گفت: در رمضان با همسرم مجامعت کرده‌ام. پس خطاب به ایشان فرمود: «یک برده آزاد کن...» (متفق علیه).

یکی از اوصاف تاثیرگذار در شناخت حکم شرعی، عُرف است. شریعت در ترتیب بسیاری از احکام شرعی اثر بزرگی را برای عرف قائل شده است. اگر با نگاه موشکافانه به تاثیر عرف در تنزیل احکام شرعی دقت کنی متوجه خواهی شد که این تاثیر در خود شریعت نیست، بلکه شارع، حکم را در برخی احکام منوط به عرف دانسته و به همان اندازه‌ای که در عرف تغییر حاصل شود همین در حکم تاثیر گذار خواهد بود.

برای نمونه، شریعت جمله‌ای از رخصت‌ها را برای مسافر قرار داده از جمله کوتاه خواندن نمازهای چهار رکعتی و روزه نگرفتن در رمضان؛ اما سفر بنابر قول راجح معنایی ثابت و مستقر ندارد، یعنی نمی‌توان برای آن حدی از نظر زمانی یا مسافت تعیین کرد، بلکه تعیین

در این‌جا مجتهد در تلاش برای استخراج وصفی که شارع حکم خود (در این‌جا آزاد کردن برده) را بر آن آویخته (یعنی مناط حکم) می‌تواند اوصاف دیگری را نیز از نص بیرون آورد که در حکم تاثیرگذار نیست، مانند این‌که آن مرد بادیه نشین بود و این‌که در یک ماه رمضان خاص در دوران پیامبر صلی الله علیه وسلم جماع کرده و این‌که با همسرش جماع کرده است.

در این‌جا بادیه‌نشین بود آن فرد اثری در حکم ندارد زیرا تکالیف شرعی عام است. وصف دوم یعنی جماع در یکی از رمضان‌های دوران پیامبر صلی الله علیه وسلم نیز اثری در حکم ندارد زیرا مناط حکم، حرمت ماه رمضان است نه یک رمضان خاص. وصف سوم (جماع با همسر) نیز اثری ندارد چرا که زنا در هتک حرمت ماه رمضان بدتر است.

با حذف این اوصاف غیر تاثیرگذار، به علت حکم می‌رسیدم که جماع شخص مکلف در روزِ رمضان (به هنگام روزه) است و در این هنگام آن‌چه معتبر است از آن‌چه مُلغیٰ تمییز می‌یابد. (شیخ ولید بن فهد الودعان، تنقیح المناط: تعریفه ومثال علیه، سایت آلوکه - مترجم).

حدود آن به عرف واگذار شده است. بنابراین آن‌چه در یک زمانه سفر دانسته می‌شود ممکن است در دورانی دیگر به سبب تغییر عرف یا اوضاع مردم سفر به حساب نیاید. با دقت در این مثال خواهی دید که خود حکم شرعی ـ در این‌جا رخصت کوتاه خواندن نماز و روزه نگرفتن برای مسافر ـ تغییر نکرده، چرا که شارع رخصت را به یک وصف یعنی «سفر» منوط ساخته، بنابراین هرگاه وجود این وصف (در این‌جا سفر) از نظر عرفی محقق شد، مناط حکم نیز در واقع موجود است و رخصت بر این حالت منطبق می‌گردد و اگر در پی محقق نشدن مناط، وصف مسافر برای شخص محقق نشد، رخصت نیز رخ نخواهد داد. بنابراین تفاوت است میان این اساس‌گذاری و سخن کسی که می‌گوید رخصت برای مسافر جایز نیست زیرا زمانه عوض شده است.

مثالی دیگر: شارع دربارۀ کفارۀ سوگند نص آورده است، آن‌جا که می‌فرماید:

{لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [مائده: ۸۹]

(الله شما را به سوگندهای بیهوده‌تان مؤاخذه نمی‌کند ولی به سوگندهایی که [از روی اراده] می‌خورید [و می‌شکنید] شما را مؤاخذه می‌کند و کفاره‌اش خوارک دادن به ده بینواست از غذاهای متوسطی که به کسان خود می‌خورانید یا پوشانیدن آنان یا آزاد کردن برده‌ای و

کسی که [هیچ‌یک از این‌ها] را نیابد [باید] سه روز روزه بگیرد. این است کفارهٔ سوگندهای شما هنگامی که سوگند خوردید و سوگندهای خود را پاس بدارید. این‌گونه الله آیات خود را برای شما بیان می‌کند، باشد که سپاس‌گزاری کنید)

لفظ «غذا دادن» و «لباس» از جمله معانی‌ای است که دربارهٔ تعیین کیفیت و کمیت آن باید به عرف توجه کرد و از جمله مواردی است که بر حسب زمان و مکان دچار تغییر و تفاوت می‌شود. اما حکم شرعی خواهان مناط آن در واقع است یعنی اگر غذا دادن یا لباس پوشاندن در عرف محقق شود کفارهٔ مورد نظر شرع نیز محقق شده و اگر چنین نشد و بنابر عرف تحت معنای غذا دادن یا پوشاندن قرار نگرفت، در این صورت مناطی که حکم شریعت بر آن نازل می‌گردد در واقع محقق نشده و نمی‌تواند کفارهٔ سوگند قرار گیرد.

به همین شکل، وصف ضرورت و حاجت نیز بر مناط‌هایی که احکام شرعی به آن تعلق می‌یابد تاثیرگذار است. مردار و خون و گوشت خوک که در حالت عادی حرام است، در صورت اضطرار مباح است. الله تعالی می‌فرماید:

{إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [بقره: ۱۷۳]

«[الله] تنها مردار و خون و گوشت خوک و آن‌چه را که [هنگام ذبح] نام غیر الله بر آن برده شده بر شما حرام گردانیده است [اما] کسی که ناچار شود در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست زیرا لله آمرزنده و مهربان است».

حکم شخص مضطر (مجبور) دربارۀ این غذاها، اباحه است. در این‌جا تغییر در طبیعت مناطی که حکم به آن وابسته است رخ داده. هرگاه مناط خالی از ضرورت باشد، حکم تحریم به آن تعلق می‌یابد و هنگام تغییر مناط که مشتمل بر ضرورت باشد، حکم اباحه به آن تعلق یافت.

این‌جا قصد بیانِ مفصل احکام ضرورت و حاجت نیستیم بلکه هدف تاکید بر این است که خود شریعت در این‌جا رخصت را در حالت ضرورت و حاجت روا دانسته است و برای هر مناط و شرایطی، حکم مناسبش را قرار داده، نه آن‌که وضعِ شریعت به دلیل امری خارج از آن رخ داده باشد.

هرگاه کسی مدعی شود که حکم شرعی ممکن است بدون تغییر طبیعت مناطی که شریعت در حکم خود مورد نظر قرار داده، تغییر کند، در حقیقت مدعی نسخِ یک حکم شرعی شده است حال آن‌که هیچ بشری حق نسخ حکم شرعی را ندارد بلکه این تنها از خود شریعت صادر می‌شود و هیچ‌کس حق ندارد پس از پایان وحی، مدعی نسخ شود تا آن‌جا که علما تصریح کرده‌اند که اجماعِ مجرد ناسخِ نص نیست و بلکه پرده از نصِ ناسخ برمی‌دارد، حال چگونه می‌شود فرد یا افرادی پس از انقضای وحی مدعی نسخ شوند؟

مقصود آن‌که فقیه، طبیعتِ مناط‌هایی که شریعت در احکام خود مراعات کرده را در نظر می‌گیرد و عاقلانه نیست که با قرار دادن مناط‌هایی بیگانه از شریعت، به آن دست درازی کرد و ادعا کرد که این مناط‌های ساختگی در تغییر احکام تاثیرگذار است چرا که این در حقیقت دروغ بستن بر خداوند و تحریف دین و شرع او و پیروی از گام‌های شیطان است، چیزی که پروردگار ما را از آن نهی کرده است:

{وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (١۶٨) إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [بقره: ١۶٨ ـ ١۶٩]

(و از گام‌های شیطان پیروی نکنید (١۶٨) او شما را تنها به بدی و زشتی فرمان می‌دهد و [وا می‌دارد] تا بر الله چیزی را که نمی‌دانید بربندید).

بسیاری از علما این قاعده را که مورد سوء فهم خیلی‌ها قرار گرفته با عبارتی دقیق‌تر و منضبط‌تر بیان کرده‌اند که از بدفهمی و ایهام به دور است: **فتوا بنابر تغییر زمان و مکان، دچار تغییر می‌شود**. این طرز بیان، یعنی عبارت «تغییر فتوا» دقیق‌تر از عبارت «تغییر احکام» است، چرا که فتوا محصول اجتهاد مفتی در استنباط حکم شرعی از ادلۀ شریعت و اجرای آن حکم استنباطی بر شرایط واقع است. شکی در این نیست که فتوا در معرض عوارضی قرار می‌گیرد که آن را دچار تغییر می‌کند و تحت تاثیر مراعات عرف قرار می‌گیرد یا از محقق شدن مناط یا موازنۀ میان مصالح و مفاسد دچار تاثیر می‌گیرد و منظور از «تغییر

احکام» نیز همین است و این اثباتی است بر نرمش شریعت و صلاحیت آن برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و مراعات تغییرات رخ داده در شرایط واقع.

در هر حال، چیزی که باید کاملا واضح باشد این است که آن‌چه علما تحت قاعدهٔ «تغییر احکام در پی تغییر زمان و مکان» آورده‌اند، هرگز با این بهره‌برداری‌های معاصر که ثوابت شریعت و اجماع را دور می‌زند هم‌خوانی ندارد؛ چرا که این قاعده هرگز معنایش آن نیست که تغییری حقیقی بر خود احکام شرعی رخ می‌دهد و اوج چیزی که می‌خواهند به آن اشاره کنند این است که وسعت و فراگیری از طبیعت شریعت است، شریعتی که با وجود ثبات و ریشه‌داری، احکام را مناسب با شرایط واقع صادر می‌کند و در احکام خود عدم جداسازی همانندها یا یکجاسازی متفاوت‌ها را در نظر می‌گیرد و این از عظمت این شریعت است.

(۱۴) بیشتر مردم این کار را می‌کنند

از جمله عبارت‌هایی که بیان‌گر عمق فشار جامعه بر برخی از مردم است و آنان را به کوتاه آمدن از حق یا گردن نهادن به باطل وا می‌دارد، استناد به این ادعاست که «بیشتر مردم این کار را می‌کنند». این‌گونه به شکل آگاه یا ناخود آگاه این معیار را پذیرفته و رای اکثریت را به سان جهت‌نمای فکری خود برمی‌گزینند.

اما چیزی که از همان آغاز باید واضح باشد این است که ضرورتا میان کثرت و حق تلازمی وجود ندارد. از این رو امکان دارد اکثریت با حق باشد یا با باطل، و این قضیه‌ای است که وحی در تعداد زیادی از آیات بر آن تاکید کرده و بیان کرده که اکثریت گاه گرفتار انتخاب‌های باطل می‌شوند و امکان این هست که حق خارج از دایرهٔ آنان باشد. الله تعالی می‌فرماید:

(إِنَّ اللّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ) [بقره: ۲۴۳]

(آری الله نسبت به مردم صاحب بخشش است ولی بیشتر مردم سپاس‌گزاری نمی‌کنند).

و می‌فرماید:

(فَلاَ تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ) [هود: ۱۷]

(پس در آن تردید مکن که آن حق است [و] از جانب پروردگارت [آمده است] ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند).

و می‌فرماید:

﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [یوسف: ۱۰۳]

(و بیشتر مردم هرچند آرزومند باشی ایمان آورنده نیستند).

و همچنین می‌فرماید:

﴿المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِيَ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ [رعد: ۱]

(الف لام میم راء؛ این است آیات کتاب و آن‌چه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده حق است ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند).

و می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا﴾ [اسراء: ۸۹]

(و به راستی در این قرآن از هر گونه مثلی گوناگون آوردیم ولی بیشتر مردم جز سر انکار ندارند).

و پروردگار عزوجل می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [فرقان: ۵۰]

(و قطعا آن [پند] را میان آنان گوناگون ساختیم تا یادآور شوند و[لی] بیشتر مردم جز ناسپاسی نخواستند).

و می‌فرماید:

(وَمَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ) [اعراف: ١٠٢]

(و در بیشتر آنان عهدی [استوار] نیافتیم و بیشترشان را نافرمان یافتیم).

برای همین، الله تعالی از پیروی اکثر مردم برحذر داشته و می‌فرماید:

(وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ) [انعام: ١١۶]

(و اگر از بیشتر کسانی که در زمین هستند پیروی کنی تو را از راه الله گمراه می‌کنند. آنان جز از گمان [خود] پیروی نمی‌کنند و جز به حدس و تخمین نمی‌پردازند).

و آیاتِ پرشمار دیگر.

در نتیجه، کثرت نمی‌تواند ترازوی درستی برای سنجش حق از باطل باشد، بلکه میزانِ حق، ادله و برهان‌ها است و از همین جا می‌توان به انگیزۀ عبدالله بن مسعود پی برد، آن‌جا که

می‌فرماید: «جماعت آن است که موافق حق باشد، اگر چه تنها باشی».[1] نعیم بن حماد در بیان عمق این سخن منهجی ـ ساختاریِ مهم می‌گوید: «یعنی اگر جماعت رو به تباهی نهاد تو بر همان روش جماعت، پیش از تباهی آنان باش اگرچه تنها باشی، چرا که در این صورت تو به تنهایی جماعتی».[2]

اگر در بسیاری از روش‌های حجت‌آوری اهل باطل برای درستی باور باطلشان دقت کنی، خواهی دید که معیار اکثریت را در شناخت حق معتبر می‌دانند؛ برای نمونه تعصب کفار دربارۀ پدران و اجداد متضمن نوعی استدلال به کثرت است و همچنین عادات و فشارِ عرفِ جامعه، همه نیروهایی است که بر نفس بشری سنگینی می‌کند و رها شدن از سلطۀ آن برای بسیاری از مردم سخت است در نتیجه تسلیم آن می‌شوند و آن را بهانه و توجیهی برای انتخاب‌های دینی و عقیدتی و فکری خود قرار می‌دهند. پروردگار متعال در تبیین اثر تعصب در رد حق و گسترۀ وسیع این اِشکال در میان ملت‌ها می‌فرماید:

﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [زخرف: ٢٣]

---

١ به روایت بیهقی در «المدخل» (١/ ٤١٩).

٢ پیشین (١/ ٤٢٠).

(و بدین گونه در هیچ شهری پیش از تو هشدار دهنده‌ای نفرستادیم مگر آن‌که خوش‌گذرانان آن گفتند ما پدران خود را بر آیینی یافته‌ایم و ما از پی ایشان راه‌سپریم).

توجه کنید که چگونه همان استدلال از سوی ملت‌های گوناگون در برابر پیامبران تکرار می‌شود که این تاکیدی است بر عمق تاثیر تعصّب برای پدران و پیشینیان، در جهت باقی گذاردن تصورهای منحرف و این‌که چگونه با دلایلی جعلی سد راه حق می‌شوند.

برای یقین حاصل کردن از عمق تاثیر این عامل در رد حق، به حال ابوطالب و پافشاری او بر کفر در لحظۀ مرگ بیاندیش؛ این در حالی بود که او نسبت به پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و صداقت او و راستی دعوتش آشنایی داشت. از سعید بن مسیب از پدرش روایت است که به او گفت: هنگام فرا رسیدن وفات ابوطالب، پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به نزد او آمد و ابوجهل بن هشام و عبدالله بن امیه بن مغیره را نزد وی یافت، پس خطاب به ابوطالب فرمود: «ای عمو، بگو لا اله الا الله. کلمه‌ای که با آن نزد خداوند برایت گواهی دهم». ابوجهل و عبدالله بن امیه گفتند: ای اباطالب، آیا از دین عبدالمطلب روی می‌گردانی؟! پس همچنان رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ این را بر ابوطالب عرضه می‌کرد و آنان همان سخن را تکرار می‌کردند تا آن‌که ابوطالب در پایان گفت: او بر دین عبدالمطلب است، و از گفتن لا اله الا الله ابا ورزید. پس پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمود: «به الله سوگند همواره برایت آمرزش می‌خواهم تا هنگامی که از آن نهی نشوم». پس الله تعالی این آیات را نازل کرد:

(مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُواْ أُوْلِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ) [توبه: ۱۱۳]

(بر پیامبر و کسانی که ایمان آورده‌اند سزاوار نیست که برای مشرکان پس از آن‌که برایشان آشکار گردید که آنان اهل دوزخ‌اند طلب آمرزش کنند هر چند خویشاوند [آنان] باشند).[۱]

به طبیعت حال، تعصب تنها خاص به پدران و نیاکان نیست، بلکه این پدیده گسترده‌تر است و تعصب برای رئیس و معلم و شیخ و حزب و گروه و جریان و مانند آن را در بر می‌گیرد. الله تعالی گواهی پیروان را دربارهٔ تاثیر بزرگان چنین نقل کرده است:

(مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُواْ أُوْلِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ) [احزاب: ۶۷، ۶۸]

(و گفتند: پروردگارا، ما رؤسا و بزرگتران خویش را اطاعت کردیم و ما را از راه به در کردند (۶۷) پروردگارا آنان را دو چندان عذاب ده و لعنتشان کن، لعنتی بزرگ).

صحنهٔ گفتگو میان پیروان و بزرگان عبرت‌های بسیاری در خود دارد:

---

۱ به روایت بخاری و مسلم.

﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ (۳۱) قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ (۳۲) وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَن نَّكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: ۳۱، ۳۳]

﴿ای کاش ستمگران را هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان ایستاده نگه داشته شده‌اند می‌دیدی [که چگونه] برخی از آنان با برخی [دیگر جدل و] گفتگو می‌کنند؛ کسانی که زیردست بودند به کسانی که برتری [و ریاست] داشتند می‌گویند اگر شما نبودید قطعا ما مؤمن بودیم (۳۱) کسانی که برتری داشتند به کسانی که زیردست بودند می‌گویند مگر ما بودیم که شما را از هدایت پس از آن‌که به سوی شما آمد بازداشتیم؟ [نه] بلکه خودتان گناهکار بودید (۳۲) و کسانی که زیر دست بودند به کسانی که [ریاست و] برتری داشتند می‌گویند [نه] بلکه نیرنگ شب و روز [شما] بود که ما را وادار می‌کردید که به الله کافر شویم و برای او همتایانی قرار دهیم و هنگامی که عذاب را ببینند پشیمانی خود را آشکار کنند و در گردن‌های کسانی که کافر شده‌اند غل‌ها می‌گذاریم؛ آیا جز به سزای آن‌چه انجام می‌دادند می‌رسند﴾.

بنابراین آن‌چه بر مسلمان واجب است این است که نفس خود را به پیروی از شرع خود دهد زیرا حق همراه شرع است و تلاش کند تا حد امکان از تاثیر هوای نفس دور بماند. شرایطی که ما در آن به سر می‌بریم چیزی نیست جز یکی از جلوه‌های پیروی از هوای نفس؛ صاحب آن احساس کند یا خیر، زیرا مقاومتِ جریان غالب و عرف جا افتاده و رای اکثریت نیازمند عزیمت قوی و ارادهٔ پولادین از سوی صاحب آن و رها شدن از هوای نفس در موافقت با چیزی است که برای نفس خوشایند و جا افتاده است.

در حقیقت هوای نفس همچون پوششی است که عموم انگیزه‌های انحراف را زیر چتر خود می‌گیرد. هر بهانه‌ای که صاحب خود را از پذیرش حق باز می‌دارد در حقیقت به سبب غلبهٔ هوای نفس بر شخص است. قرآن نیز به صراحت از دوگانهٔ پذیرش حق یا پذیرش خواستهٔ نفس سخن به میان آورده است؛ الله متعال می‌فرماید:

(فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) [قصص: ۵۰]

(پس اگر تو را اجابت نکردند بدان که فقط هوس‌های خود را پیروی می کنند و کیست گمراه‌تر از آن‌که بی‌راهنمایی الله از هوسش پیروی کند؛ بی‌تردید الله مردم ستمگر را راهنمایی نمی کند).

بنابراین تنها دو راه وجود دارد: پذیرش وحی یا فرو افتادن در دام‌های هوای نفس و این چیزی است که دلایل دیگر بر آن تاکید دارد، چنان‌که پروردگار عزوجل می‌فرماید:

(يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) [ص: ۲۶]

(ای داوود ما تو را در زمین خلیفه گردانیدیم پس میان مردم به حق داوری کن و زنهار از هوس پیروی مکن که تو را از راه الله به در کند).

یعنی تنها دو حکم وجود دارد: حکم بر اساس حق یا حکم هوای نفس. الله متعال می‌فرماید:

(وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) [نجم: ۳، ۴]

(و از سر هوس سخن نمی‌گوید (۳) این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود نیست).

و همچنین می‌فرماید:

(وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ) [کهف: ۲۸]

(و از آن کس که قلبش را از یاد خود غافل ساخته‌ایم و از هوس خود پیری کرده اطاعت مکن).

مقصود آن است که انسان برای روی آوردن صادقانه به حق باید از هوای نفس خود رهایی یابد و یکی از بزرگترین عوامل تاثیرگذار در شکل‌گیری هواهای نفسانی، طبیعت شکل‌گیری اجتماعی شخص و رای رایج و انتخاب‌های اکثریت مردم است. شخص به این انتخاب‌ها خو گرفته و موافقت آن را برای خود آسان‌تر از آن می‌یابد که در طلب حق و یاری آن با محیط خود رو در رو شود.

(۱۵) عدالت از طریق برابری محقق می‌شود

از جمله اشتباهاتی که برخی از مردم مرتکبش می‌شوند، توهمِ یکی دانستن برابری و عدالت است؛ در نتیجه اگر شریعت بر امری دو حکم متفاوت بدهد گمان می‌کنند که این مخالف عدل است، مانند بسیاری از احکام متعلق به مومنان و کافران یا مردان و زنان یا مانند آن. اما حقیقت آن است که عدالت با اعطای حق هر صاحب حق به دست می‌آید، چه فراخور آن برابری باشد یا خیر. بنابراین عدل ضرورتا همراه با مساوات نیست، یعنی ممکن است ملازم آن باشد و یا جدا از آن.

با تأمل در واقع احکام شریعت، خواهی دید که شرع در همهٔ موارد سعی در محقق ساختن ارزش عدل دارد ـ نه برابری ـ و این امری است که با استقرای احکام شریعت قابل ملاحظه است، بلکه دیگرانی خارج از امت نیز این را ملاحظه کرده‌اند؛ از جمله لویس میس، آن‌جا که می‌گوید: قانون وضعی غرب به مساوات توجه کرده، در حالی که اسلام به محقق ساختن عدالت اهمیت داده است.[۱]

---

۱ نگا: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، نوشتهٔ علال الفاسی (۱۲) به نقل از «درآمدی بر پژوهش شریعت اسلامی» به فرانسه.

عدل ارزش محوری در اسلام است که مطلقا مورد ستایش قرار گرفته و خداوند تبارک و تعالی خودش را به آن موصوف کرده و خلقش را بدان ملزم نموده و بلکه بر ذات والای خود و بر آفریدگانش این را حرام نموده که عدل را زیر پا نهند و مرتکب ستم شوند. اما برابری در این منزلت نیست، بلکه این عدل است که همه‌اش حق و همه‌اش ستایش شده است. حال آن‌که برابری به شکل مطلق ستایش نمی‌شود.

این البته معنایش نامعتبر دانستن کامل برابری نیست؛ مقصود آن است که برابری اگر عدالت را محقق سازد معتبر است و ستایش می‌شود، و اگر مخالف عدل باشد، خیر.

طبیعت شریعت آن است که میان دو همانند تساوی قائل است و میان دو مختلف، تفاوت قائل می‌شود؛ بنابراین: «برابر دانستن دو همانند و تفاوت قائل شدن میان دو متفاوت همان عدل و داوری نیکی است که پروردگار سبحانه و تعالی به آن موصوف است».[1]

شریعت، اصولِ عدالت را بر اساس دوگانهٔ تساوی (برابری) و تغایر (تفاوت) بنا کرده است؛ تساوی در میان دو همانند، عدل است. اما دربارهٔ تغایری که به تفاوت در حکم منجر می‌شود، مقتضای عدالت عدم تساوی میان آن دو و بلکه حکم بر مغایرت است؛ پس این سخنِ درستی

---

۱ ابن تیمیه، منهاج السنة (۵/ ۱۰۷).

نیست که به طور مطلق هر مساواتی را عدل بدانیم و برعکس، بلکه برابری گاه عدالت است و گاه نیست.

یکی از بزرگترین مظاهر تلبیس، ایراد وارد ساختن به بسیاری از شرایع اسلام با تکیه بر مفهوم برابری است اما در حقیقت چنین ابهامی ناشی از طرز فکری سطحی و عجولانه است زیرا عقل انسانی به طبیعت خود و به سبب ساده بودن مفهوم برابری به آن گرایش دارد و آن را معیاری مطلق می‌داند، حال آن‌که بررسی تفاوت‌ها و مد نظر قرار دادن آن در سپردن وظایف و اعطای حقوق، نیازمند تلاش ذهنی و بررسی پیچیدگی‌هاست.

بنا بر آن‌چه گفته شد، هرگاه موجب معتبری برای تفاوت وجود نداشته باشد اصل بر برابری است؛ زیرا تفات نهادن بدون سبب یا بدون سبب معتبر، ظلم است و مخالف با قاعدهٔ عدل. از این رو تاکید ما بر این‌که «برابری الزاما به معنای موافقت با عدل نیست» به هدف بی‌ارزش دانستن آن نیست، چرا که الغای وصف برابری میان دو چیز باید بر یک سبب معتبر و مؤثر بنا شده باشد.

این یعنی قاعدهٔ برابری بسیار گسترده است و اصل بر مساوات است؛ بنابراین تفاوت گذاشتن بدونِ سبب معتبر جایز نیست و هنگامی که از سبب معتبر سخن می‌گوییم، آن را به اسباب شرعیِ معتبر، مرتبط می‌دانیم و این باعث محدود شدن عرصهٔ اندیشه در اسبابی می‌شود که ممکن است به تفاوت بینجامد، چرا که اسباب شرعی تاثیرگذار، معروف و مشخص است و این تاکیدی بر اصل پیشین یعنی گستردگی عرصهٔ برابری است.

از این روی، اختلافی که در احکامِ مربوط به مردان و زنان وجود دارد صرفا مربوط به شرایطی است که وجود یک تفاوت مؤثر میان دو جنس ثابت شود، اما در حال غیاب این اوصاف، اصل بر برابری است. بر همین اساس می‌بینیم که مردان و زنان در تکالیف شرعی و پاداشِ آن برابرند:

{مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ} [نحل: ٩٧]

(هر کس از مرد یا زن عمل نیک انجام دهد و مؤمن باشد قطعا او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات [حقیقی] دهیم و مسلما به آنان بهتر از آن‌چه انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد).

«در حقیقت زنان خواهران تنی مردان‌اند».[١] تفاوت میان مرد و زن به هنگام وجود سببی معتبر رخ می‌دهد؛ سببی که برای محقق شدن عدل باید در نظر گرفته شود:

{وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى} [آل عمران: ٣۶]

(و پسر چون دختر نیست).

---

١ به روایت احمد و ابوداوود و ترمذی. ابن قطان و آلبانی آن را صحیح می‌داند.

(۱۶) اسلام رجال دین ندارد

این مقوله هنگام بیان این حقیقت به میان می‌آید که فهم دین و شناخت احکام و سخن گفتن از آن خاص به گروهی از مردم نیست زیرا دین، علمی تخصصی نیست و کسانی که دربارهٔ دین سخن می‌گویند عقل دارند چنان‌که ما عقل داریم و هم «رجال و نحن رجال».[۱]

و چه بسا با تاکیدی بیشتر بگویند: از آن‌جایی که اسلام دین همهٔ مردم است و هر مسلمانی مکلف به احکام آن و تکلیف مستلزم علم است، بنابراین در اسلام ـ مانند کلیسا ـ طبقه‌ای نیست که حق سخن گفتن دربارهٔ آن را در انحصار خود داشته باشد، در نتیجه: «اسلام رجال دین ندارد». این یعنی هر مسلمانی بدون هرگونه پیش شرطی حق سخن گفتن دربارهٔ دینش و ابراز رای را دارد، زیرا دین برای همه است و همه حق اظهار نظر درباره‌اش را دارند.

اگر گویندهٔ این سخن تنها به همین اکتفا می‌کرد که طبقه‌ای خاص وجود ندارد که حق آموختن شریعت و پژوهش احکام آن یا اطلاع از نصوص مقدس را مخصوص خود بداند، سخن درستی گفته بود، زیرا هیچ کس حق انحصار این موارد را ندارد و برای سخن گفتن در

---

۱ «آنان مردانی هستند و ما هم مردانی» یعنی آنان برتری خاصی بر ما ندارد. این سخن را به امام ابوحنیفه نسبت داده‌اند که البته آن را دربارهٔ تابعین بیان کرد و خود ایشان نیز از تابعین بود بنابراین از جهت ایشان سخنی درست است. (مترجم)

امر شریعت به نَسَب یا رنگ و یا منصب توجه نمی‌شود بلکه مجال برای سخن گفتن دربارهٔ شریعت به روی همه باز است اما به شرط آن‌که شخصِ مورد نظر تلاش و وقت خود را در راه آموزش و پژوهش و نظر به خرج دهد تا آن‌که به درجهٔ اجتهاد دست یازد. اجتهادی که اجازهٔ سخن گفتن در این موضوع را به او بدهد. این مسئله باید از جهت عقلی امری بدیهی باشد، همان‌طور که از نظر شرع امری آشکار است.

اما اگر قرار باشد این مقوله را برای الغای اهمیت این علم به کار ببریم تا اسلام را عرصه‌ای بی‌در و پیکر بدانیم که هر کس بدون دانش و در اختیار داشتن ابزار اجتهاد در آن سخن بگوید، چنین چیزی بیهودگی و عبثی است که شرع و صاحبان عقل سلیم از آن به دورند و این به معنای محروم کردن مسلمان از حق سخن گفتن دربارهٔ همهٔ مسائل شریعت نیست، زیرا مسائل شرع بر دو نوع است:

نوع اول: احکام ضروری قطعی که هر مسلمانی آن را می‌داند مانند وجوب مبانی پنج‌گانه (اصول اسلام) و شناخت حرام‌های قطعی و مانند آن که هر مسلمانی به آن آگاه است و حق دارد در آن به اندازهٔ شناختش سخن بگوید. برای مثال اگر کافری از مسلمانی دربارهٔ دینش پرسید، هر مسلمانی آن میزان شناخت لازم را برای سخن گفتن دارد.

نوع دوم: احکامی که از نظر اهمیت در مرتبهٔ پایین‌تری قرار دارند و به تفصیلات و جزئیات عبادات یا معاملات و دیگر موارد مربوط است. در این‌گونه مسائل تنها کسانی سخن می‌گویند که شناخت شرعی لازم را داشته باشند و دانستن این‌گونه مسائل تفصیلی و

اختلافات مرتبط با آن بر هر مسلمانی واجب نیست و این از رحمت شریعت در حق خلق است.

هرگاه مسلمان نیازمند شناخت چیزی از شرع باشد روشی را در اختیار دارد که خداوند در کتاب خود برای تحصیل علم بیان کرده است، روشی آسان که برای شناخت جزئیات شریعت برای همهٔ مسلمانان سودمند است:

{فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} [نحل: ۴۳]

(پس اگر نمی‌دانید از آگاهان بپرسید).

بنابراین از هر مسلمانی خواسته نشده که در احکام شریعت پژوهش نماید و ابزار اجتهاد و نظر را به دست آورد، بلکه کافی است دربارهٔ هر اِشکالی که برایش پیش می‌آید از اهل علم بپرسد.

اگر خداوند همهٔ مسلمانان را مکلف ساخته بود تا برای کسب علم در یک مسئلهٔ شرعی به مقام اجتهاد برسند، دچار مشقت می‌شدند و بیشتر مردم توانایی‌اش را نداشتند و امور مربوط به معیشت و مصالح‌شان معطل می‌ماند.

مقصود آن‌که این آیهٔ قرآنی از وجود دو دسته از بشر سخن گفته است: دسته‌ای که می‌پرسند و اکثریت مردم را تشکیل می‌دهند و دسته‌ای که آنان پرسیده می‌شود که اینان «اهل

ذکر»اند. امتیازی که دستهٔ دوم بر دستهٔ اول دارند به سبب علمی است که کسب کرده‌اند و این ویژگی را به آنان داده تا در معرض پرسش قرار گیرند.

ابن عباس سخنی گران‌بها دارد که پرده از طبیعت وحی و طبیعت انواع قابل تفسیر آن بر اساس این‌که چه کسی توانایی تفسیرش را دارد برمی‌دارد. ایشان می‌فرماید: «تفسیر بر چهار نوع است: نوعی که عرب بر اساس زبان خود می‌فهمد و نوعی که کسی با ندانستنش معذور نیست و تفسیری که علما آن را می‌دانند و تفسیری که تنها الله آن را می‌داند».[۱]

آن‌چه این‌جا از سخن ابن عباس برای ما مهم است، اشارهٔ ایشان ـ رضی الله عنه ـ به آن تفسیری است که علما آن را می‌دانند و بر این اساس مجالی تفسیری وجود دارد که تنها علمای متخصص در آن سخن می‌گویند و مخالفت با آنان در این عرصه از سوی غیر متخصصان خطایی است آشکار؛ چرا که این‌جا بدونِ بهرهٔ علمی به مخالفت با کسی برخاسته که جمله‌ای از معارف و علوم را دارد؛ علومی که اهلیت نظردهی دربارهٔ قرآن کریم را به او عطا کرده و این امری است بدیهی از منظر عقل و شرع که متخصص در یک مجال بر غیر متخصص برتری دارد.

---

۱ به روایت طبری در تفسیر (۱/ ۷۰).

اما در حقیقت کسانی که بدون انجام وظایف بحث و نظرِ واجب سعی در رقابت و منازعه با علما را دارند از شناخت حد و مرز خود و منزلت کسانی که قصد رویارو شدن با آنان را دارند عاجزند و هرگاه جملهٔ «هُم رِجالٌ و نَحنُ رِجال» از سوی کسی صادر شود که شروط علمی و موضوعی بررسی در وی فراهم نیست، تنها نشان‌گر اوج غرور و جهل اوست و معمولا این سخن چیزی نیست جز شبهه‌ای به هدف باز کردن دروازه برای عبور هر کس که قصد سخن از احکام شریعت به دل‌خواه خود و با ابزار علمی ضعیفی که در اختیارش هست، دارد.

برای درک ایرادی که در این مقوله پنهان است کافی است همین سخن را در مجال پزشکی یا مهندسی یا نجوم پیاده کنی و ببینی که آیا پذیرفتنی است کسی در هر مجال علمی با چنین بهانه‌ای سخن یک متخصص را رد کند؟!

اگر بگویند: اسلام که تخصص نیست تا آن را بر علوم و معارف بشری قیاس کنیم.

می‌گوییم: این پاسخ نشان دهندهٔ قصور شدید در تصور طبیعت شریعت و جزئیات بسیار و دقیق آن است و تصور تلاشی که برای پی‌گیری این جزئیات و درک آن لازم است و همچنین به دست آوردن ابزارهای علمی که اساسا برای اهلیت نظر در آن الزامی است، مانند علوم عربی و اصول فقه و علوم اصطلاح و دیگر علوم و پس از کسب این ابزارها باید به جستجوی دلائل شرعی مسئلهٔ مورد بحث پرداخت و دلایل قوی و ضعیف را از هم جدا کرد و مراتب قبول ادله را دانست و سپس به شناخت معانی آن و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و مطلق و مقید و مواضع اجماع و اختلاف و دیگر موارد پی برد.

با این حال آیا برای کسی که هنوز نمی‌تواند قرآن را بدون اشتباه قرائت کند یا از شناخت معانی کلمات ناآشنای سوره‌های کوتاهِ قرآن عاجز است و تفاوت عام و مطلق را نمی‌داند شایسته است که خود و اهل علم را در یک مرتبه بداند و مدعی شود که او نیز مانند علما حق سخن گفتن در علوم شرعی را دارد؟!

برای درک خطر چنین طرز فکری و انحرافی که به سبب آن رخ خواهد داد کافی است بدانی که گمراهی خوارج از آن‌جا رخ داد که گمان کردند بدون رجوع به علمای صحابه توانایی فهم قرآن را دارند، سپس همین غرور کارشان را به جایی رساند که بهترین‌های امت را تکفیر کردند، حال آن‌که شناخت خوارج نسبت به زبان عرب بسیار بیشتر از کسانی است که امروزه چنین ادعایی می‌کنند. اگر قرائت کسانی که از ابزاری ناقص برخوردار بودند باعث چنان گمراهی‌ای شد، چگونه است حال و روز کسانی که ابزار چندانی در اختیار ندارند؟

خلاصه آن‌که: برای جاهل واجب است که از اهل علم بپرسد:

{فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} [انبیاء: ۷]

(پس اگر نمی‌دانید از آگاهان بپرسید).

یا آن‌که در راه کسب علم صبر پیشه کند و در راه پژوهش و نظر تلاش کند تا خود عالم شود، نه آن‌که بر خداوند جرئت آورد و دروغ ببندد:

{وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [بقره: ۱۶۹]

(و آن‌که بر الله چیزی را که نمی‌دانید [به دروغ] بربندید).

جایگاه فهم صحابه:

این مقوله در سیاق دیگری نیز به کار می‌رود و آن بی‌اعتبار ساختن فهم صحابهٔ پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ دربارهٔ دین و برتری آن بر فهم کسانی است که بعدها آمده‌اند. در نتیجه به گمان آنان دلیلی بر برگرفتن فهم طبقهٔ نخست این امت وجود ندارد، چرا که در پایان «آنان مردانی‌اند و ما نیز مردانی» و در اسلام «کهنوت» وجود ندارد.

اما این مقوله یک مغالطهٔ حقیقی را در خود دارد و دیده از درک طبیعت آن طبقه و امتیازات علمی و ایمانی آنان بر دیگر نسل‌های این امت بسته است؛ امتیازهایی که در عرصهٔ فهم دین جایگاهی ویژه را برای صحابه فراهم ساخته که نسل‌های بعد از آن برخوردار نیستند و این امری است که خود شریعت به آن اقرار نموده است.

کسی که در احوال صحابه دقت کند خواهد دانست که این مقتضای عقل سلیم است و حتی اگر فرض کنیم که شریعت هیچ اشاره‌ای به فضیلت صحابه و وجوب پای‌بندی به فهم آنان نکرده بود باز هم اقتضای عقل بر این بود که به ویژگی آنان و قدر و منزلتشان اعتراف می‌شد، به اسبابی چند، از جمله:

ـ توانایی عقلی و درونی و روحی خاصی که خداوند به آنان بخشیده است. آنان از نظر گزینش خداوندی در جایگاهی قرار دارند که نسل‌های بعد از آن برخوردار نیستند؛ زیرا

همان‌طور که خداوند از میان انسان‌ها کسانی را به پیامبری برگزیده، کسانی را نیز برای یاری پیامبرش انتخاب کرده است.

ـ دیانتی که آنان را برای جستجوی حق برانگیخت و توفیق رسیدن به آن بخشید. هر کس در احوال صحابه و عبادت و زهد و بزرگداشت شریعت از سوی آنان به دقت بنگرد درک خواهد کرد که آنان در توفیق هدایت کامل به حق شایسته‌تر از کسانی بودند که بعدها آمدند.

ـ احاطهٔ آنان به علوم زبان عربی و بلکه آنان معدن عربی و سرچشمهٔ آن بودند. زبان عربی اصلی‌ترین ابزار شرعی در فهم علوم شریعت است و هر چه شخص از اصول و فروع این زبان برخوردارتر باشد بر فهم وحی و ادراک مقاصد آن آگاه‌تر است و شکی در این نیست که صحابه در این زمینه از امتیازی برخوردارند که کسی در آن با آنان شریک نیست.

ـ آنان نسلی بودند که نزول وحی را به چشم دیدند و مناسبت نزول قرآن و اسباب نزول را دانستند و سخنان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را مستقیما از خود ایشان دریافت کردند و این ویژگی باعث شده که آنان تواناترین مردم در فهم سیاق نصوص و قرائن و زمینه‌های نزول و درک مناط آن نسبت به آیندگان باشند. از سوی دیگر دریافت مستقیم از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ باعث شده نیازی به تشخیص روایت صحیح از ضعیف و بررسی سند روایات نداشته باشند و این همهٔ توان آن‌ها را به فهم آن‌چه از رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ دریافت می‌کردند، مصروف داشته است.

ـ **آنان مستقیما توسط پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ تربیت شدند** حال آن‌که دیگر طبقات امت از چنین موهبتی برخوردار نشدند. صحابه زیر نظر پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ رشد یافتند و توسط پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ تربیت و تزکیه شدند و شکی در این نیست که ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ در انجام این کار موفق بود و افرادی نخبه را تربیت کرد، بنابراین علم و فضلی که صحابه از آن برخوردارند به علم و فضل معلم‌شان وابسته است و چون به رضایت معلم از آنان توجه کنی جنبهٔ دیگری از ویژه بودن آنان را خواهی یافت.

این جنبه‌ها و دیگر موارد باعث شد که ابن مسعود امت را چنین نصیحت کند که: «هر کس قصد الگوگیری دارد به اصحاب رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ اقتدا کند، زیرا آنان پاک‌دل‌ترین این امت بودند و عمیق‌ترین دانش و کم‌ترین تکلف و راستین‌ترین هدایت و بهترین حال را داشتند. گروهی که خداوند برای یاری پیامبرش و برپا داشتن دینش برگزید، پس فضل آنان را بشناسید و از آثارشان پیروی کنید که آنان بر هدایتِ مستقیم بودند»...[1]

اگر به آن‌چه گفته شد، **دلایل وحی در ستایش آنان و بیان فضلشان و امر به پیروی‌شان** را بیفزاییم، مسئله واضح می‌شود و الگو گیری از آنان و پیروی از روش آنان مجالی برای عبادت و دین‌داری خواهد شد. این‌جا قصد بیان همهٔ دلایل شرعی دال بر فضیلت صحابه ـ

---

۱ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم وفضله (۲/ ۱۹۸).

که البته پرشمار است ـ را نداریم، بلکه گوشه‌ای از این ادله را در چند محور بیان خواهیم کرد که تاکیدی است بر اهمیت پیروی از فهم صحابه و این‌که شخص پای‌بند به فهم صحابه توفیقِ شناخت صواب را خواهد یافت، از جملۀ این محورها:

محور نخست: بیان فضیلت و کمال هدایت و خشنودی پروردگار متعال از آنان:

پروردگار متعال می‌فرماید:

{وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} [توبه: ۱۰۰]

(و پیشگامان نخستین از مهاجران و انصار و کسانی که با نیکوکاری از آنان پیروی کردند، الله از ایشان خشنود و آنان [نیز] از او خشنودند و برای آنان باغ‌هایی آماده کرده که از زیر آن نهرها روان است. همیشه در آن جاودانه‌اند، این است همان کامیابی بزرگ)

و می‌فرماید:

{مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} [فتح: ۲۹]

(محمد فرستادهٔ الله است و کسانی که با اویند بر کافران سخت‌گیر [و] با همدیگر مهربانند؛ آنان را در رکوع و سجود می‌بینی فضل و خشنودی الله را خواستارند. علامت آنان بر اثر سجود در چهره‌هایشان است، این است صفت ایشان در تورات و مَثَل آنان در انجیل چون کِشته‌ای است که جوانهٔ خود برآورد و آن را مایه دهد تا سِتَبر شود و بر ساقه‌های خود بایستد و دهقانان را به شگفت آورد تا از [انبوهی] آنان [الله] کافران را به خشم آورد. الله به کسانی از آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند آمرزش و پاداش بزرگی وعده داده است).

و پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «بهترین مردم قرن من‌اند، سپس کسانی که بعد از آنان می‌آیند، سپس کسانی که بعد از آنان می‌آیند».[1]

از منظر عقلی و دینی واضح است که کمالِ هدایت از کمال معرفت و علم برمی‌آید و هرگز در تصور نمی‌گنجد که کسی بر راه درست و هدایت کامل باشد سپس نسبت به منبع این هدایت و سرچشمهٔ آن یعنی وحی جاهل باشد و چون با دلایل شرعیِ پرشمار و سیرت تاریخی متواتر ثابت شده که صحابه کامل‌ترینِ امت از جهت هدایت بودند شکی در این نمی‌ماند که آنان

---

۱ متفق علیه.

کامل‌ترینِ این امت از نظر علم و درایت نسبت به وحی‌اند، بلکه حقیقت هدایت یافتن همانا رسیدن به مراد خداوند و مراد پیامبرش از نصوص وحی است و این خود فرع بر علم است.

محور دوم: بیان درستی فهم آنان و این حقیقت که صحابه سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را به حق برگرفته‌اند:

الله تعالی می‌فرماید:

{فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [بقره: ۱۳۷]

(پس اگر آنان [نیز] به آن‌چه شما بدان ایمان آورده‌اید ایمان آوردند قطعا هدایت شده‌اند ولی اگر روی برتافتند جز این نیست که سر ستیز [و تفرقه] دارند و به زودی الله [شر] آنان را از تو کفایت خواهد کرد که او شنوای داناست).

و پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «بر امت من عینا همان چیزی خواهد گذشت که بر بنی‌اسرائیل گذشت، تا جایی که اگر در میان آنان کسی بوده که با مادرش علنا فحشا کرده باشد قطعا در امت من نیز کسی [یا کسانی] چنین خواهند کرد و همانا بنی‌اسرائیل بر هفت و دو ملت متفرق شدند و امت من بر هفتاد و سه ملت متفرق خواهند شد که همه در

آتش‌اند جز یک ملت». گفتند: آن [ملت و روش] کدام است ای رسول الله؟ فرمود: «آن‌چه من و اصحابم بر آنیم».[1]

و همچنین می‌فرماید: «پیامبری پیش از من مبعوث نشده مگر آن‌که از امت خود حواریون و یارانی داشته که سنت او را گرفته و به امر او اقتدا می‌کردند، سپس بعد از آنان خَلَفی می‌آیند که آن‌چه را انجام نمی‌دهند می‌گویند و آن‌چه را امر نشده‌اند انجام می‌دهند، پس هر که با دستش با آنان جهاد نمود مؤمن است و هرکه با زبانش با آنان جهاد کند مؤمن است و هر که با قلبش با آنان جهاد کند مؤمن است و پس از آن به اندازۀ دانه‌ای خردل از ایمان نیست».[2]

این نصوص دال بر این است که موافقت با حق از طریق محقق ساختن ایمانی چون صحابه امکان‌پذیر است و از واقع شدن در تلۀ فرقه‌های هلاک شده هیچ راه نجاتی نیست مگر با پیروی از آنان؛ چرا که آنان در پیروی روش پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ موفق بودند و به روش او که راه نجات است، پای‌بند بودند و اگر برگرفتن روش صحابه عاملی برای روشن‌تر

---

۱ به روایت ترمذی. بغوی و همچنین ابن عربی می‌گویند: ثابت است. حافظ عراقی می‌گوید: اسناد آن خوب است. آلبانی آن را حسن دانسته است.

۲ به روایت مسلم.

شدن روش پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نبود نیازی به ذکرش نیز نبود و کافی بود که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرمودند: کسانی که بر روش من باشند.

محور سوم: امر به پیروی از آنان و وجود برگرفتن سنت آنان:

الله تعالی می‌فرماید:

{وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} [نساء: ۱۱۵]

(و هر کس بعد از آن‌که راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به دوزخش کشانیم و چه بازگشت‌گاه بدی است).

و رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «شما را به تقوای الله و شنیدن و اطاعت کردن توصیه می‌کنم، اگرچه [امیرتان] برده‌ای حبشی باشد زیرا آن‌که از شما زنده بماند اختلافی بسیار خواهد دید و برحذر باشید از امور نوساخته چرا که آن گمراهی است پس هرکه از شما آن را درک نمود به سنت من و سنت خلفای راشدین اهل هدایت چنگ زند و آن

را با بن دندان محکم بگیرید و برحذر باشید از امور نوساخته چرا که هر نوساخته‌ای بدعت است و هر بدعتی گمراهی است».[1]

این نصوصِ صریح، برگرفتن سنت آنان را واجب دانسته و نسبت به خروج از روش آنان هشدار داده است و این‌که هر کس به طور کامل از دایرهٔ سخن آنان خارج شود در گمراهی واقع شده و وعید آتش را متوجه آنان دانسته است.

محور چهارم: بیان برکت زندگی آنان و این‌که وجود صحابه ضمانتی است دینی که دین و عقیدهٔ امت را محافظت می‌کند:

از ابوموسی اشعری ـ رضی الله عنه ـ روایت است که گفت: نماز مغرب را همراه رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ ادا کردیم، سپس گفتیم: بنشینیم تا عشاء را نیز با ایشان ادا کنیم. پس [در مسجد] نشستیم، سپس بر ما خارج شد و فرمود: هنوز این‌جایید؟ گفتیم: آری ای رسول خدا، نماز مغرب را ادا کردیم و سپس گفتیم تا عشاء بنشینیم و آن را با شما ادا کنیم. فرمود: خوب کاری کردید، یا گفت: کار درستی کردید. آن‌گاه نگاهش را به آسمان بالا برد ـ ایشان بسیار به آسمان می‌نگریست ـ و فرمود: «ستارگان امان آسمان‌اند، پس هرگاه بروند

---

۱ به روایت ابوداوود و ترمذی و ابن ماجه و احمد. ترمذی می‌گوید: این حدیثی حسن و صحیح است. حافظ عراقی می‌گوید: صحیح مشهور است. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

آن‌چه وعده داده شده بر آسمان خواهد گذشت، و من امن و امان اصحاب خویشم پس هرگاه بروم آن‌چه وعده داده شده بر سر اصحاب من خواهد آمد و اصحابم امن و امان امت‌اند، پس هرگاه اصحاب من بروند آن‌چه وعده داده شده بر سر امتم خواهد آمد». [1]

کسی که در جزئیات فقه صحابه و سخنان آنان در مجال علم نظر بیندازد خواهد دید که سخنان آنان از حقایق گذشته پرده برمی‌دارد و راز علاقهٔ شدید تابعین به فقه صحابه را درخواهد یافت که چگونه به صحابه روی آوردند و کتاب خدا را بارها بر آنان عرضه نمودند و نزد هر آیه توقف کرده و فقه و تفسیر آن را می‌پرسیدند، علاوه بر علاقهٔ آنان به روایت و حدیث، تا از طریق صحابه به سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و فقه و معنای آن دست یابند.

تا به نبوغ صحابه در جزئیات شرع پی ببرید و گمان نرود که آن‌چه بیان شد سخنی است بی‌پشتوانه، تنها به ذکر یک مثال خواهیم پرداخت که دقت نظر و حُسن تأمل آنان آشکار گردد؛ چیزی که باعث شد به آن مقام علمی والا و دست نایافتنی برسند و آن گواهی با ارزش پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ که دال بر ویژگی علمی آنان است نصیبشان شود:

---

۱ به روایت مسلم (۲۵۳۱).

از اُبَی بن کعب ـ رضی الله عنه ـ روایت است که رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمود: «ای ابامنذر، آیا می‌دانی کدام آیهٔ کتاب الله که با خود داری بزرگتر است؟» گفتم: الله و رسولش داناترند. فرمود: «ای ابا مُنذِر آیا می‌دانی کدام آیه از کتاب الله که با خود داری بزرگتر است؟» گفتم:

{اللّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} [بقره: ۲۵۵]

(الله است که معبودی جز او نیست، زنده و برپا دارنده است).

پس دست بر سینه‌ام زد و فرمود: «علم گوارایت باد ای ابامنذر!»[۱]

در این فهم عمیق که ابی بن کعب را توانا ساخت تا پاسخ صحیح این سؤال را بداند دقت کنید که به چه سان دست بر آیهٔ مورد نظر گذاشت، حال آن‌که اگر این روایت وارد نشده بود چگونه پاسخ آن را درمی‌یافتیم؟ دلیل این پاسخ کمال فقه و فهم ایشان ـ رضی الله عنه ـ بود که دانست معیار برتر بودن، معانی عظیم مربوط به خداوند متعال در این آیه است نه اعتبارات بلاغی یا تشریعی یا دیگر جوانب. بنابراین دایرهٔ نصوص را محدود به آیاتی نمود که خداوند

۱ به روایت مسلم.

را به بزرگی یاد می‌کند و سپس تنها در همین آیات نظر انداخت تا به این نتیجه یعنی آیة الکرسی برسد.

اما می‌بینید که ایشان فوری و فی البداهه پاسخ پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را دادند و پاسخ‌شان نیز درست بود که نشان از نبوغ مضاعَف است و از همین روی شایستهٔ دست پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بر سینه‌اش شد... آن دست که بر سینهٔ ابن کعب قرار گرفت نشانهٔ شادی استاد از فهم و نبوغ شاگرد بود و مدالی بود بر سینهٔ او که «علم گوارایت باد ای ابامنذر»!

غرض آن‌که: «به ضرورت برای کسی که در کتاب و سنت و آن‌چه مورد اتفاق اهل سنت و جماعت است تأمل نماید آشکار است که بهترین نسل‌های این امت در کردار و گفتار و پندار و هر فضیلت دیگری، قرن نخست، سپس کسانی‌اند که پس از آنان بیایند و سپس کسانی که پس از آنان بیایند، چنان‌که از چند جهت از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ ثابت است و این‌که آنان در هر فضیلتی از علم و ایمان و عقل و دین و بیان و عبادت بهتر از خَلَف می‌باشند و در بیان هر عبارت و مفهوم پیچیده‌ای [فهم و توضیح] آنان مقدم است و کسی این را رد نمی‌کند مگر آنکه رخ از ضروریات دین برتابد و خداوند او را دانسته گمراه کرده باشد... و چه نیک است سخنی که شافعی در «الرساله» خود آورده که: آنان در هر علمی و در عقل و دین

و فضیلت و هر ابزاری که علم یا هدایتی از آن حاصل شود از ما برترند و رای آنان برای ما بهتر از رای ما برای خودمان است».[1]

برای درستی این سخن کافی است به آن‌چه الزاما در پی رد فهم صحابه و دعوت به دور ساختن آن رخ خواهد داد اندیشید که زشت‌ترین الزام آن ایراد وارد ساختن در شخص پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ است، زیرا اگر صحابه چنان‌که شایسته است از درک دین عاجز باشند معنایش چیزی نیست جز شکست ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ در آموزش و تربیت آنان حال آن‌که این وظیفه‌ای است که خداوند ایشان را برایش برانگیخت و حاشا که چنین باشد.

به ویژه آن‌که چنین شکستی به نسل‌های بعد از صحابه نیز منتقل می‌شود زیرا فقه و فهم تابعین فرع بر فهم صحابه است و ایراد وارد ساختن در فهم صحابه به معنای اشکال وارد کردن در فهم تابعین است و به همین صورت تا نسل‌های بعد. عجیب آن است که رد کنندگان فهم صحابه پس از گذشتن قرن‌ها مدعی شوند به فهمی درست از دین رسیده‌اند که بقیهٔ امت از دوران پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ تا او به آن دست نیافته‌اند... حتی تصور چنین چیزی برای رد آن کافی است.

---

۱ ابن تیمیة، مجموع الفتاوی (۴/ ۱۵۷).

وقتی لزوم برگرفتن روش صحابه را بیان می‌کنیم منظورمان التزام به اجماع آنان و خارج نشدن از آن و خارج نشدن از اقوال آنان ـ در صورت اختلاف اقوال صحابه ـ و برساختن قول جدیدی است که آنان نگفته‌اند و پای‌بندی به روش آنان در نظر و استدلال است زیرا هر مبدأ اساسی در فهم اسلام یا فهم جزئی خاص مربوط به آحاد مسائل آن که در تناقض با روش صحابه و آن‌چه بر آن توافق کرده‌اند باشد، زیر پا گذاشتن صریح یک اصل مهم قرآنی است که روش تعامل ما با پرسش فهم اسلام و تفسیر آن را سامان می‌بخشد.

(۱۷) حفظ می‌کنند و نمی‌فهمند

از اتهاماتی که برای کوچک شمردن کار علمای شریعت بسیار تکرار می‌شود ـ به ویژه علیه کسانی که به علوم حدیث و روایت مشغول‌اند ـ این است که همهٔ تلاش آنان مصروف به حفظ است نه فهم و درک و همین باعث شده همهٔ کوشش آنان متوجه جانب سند و نقد و بررسی راویان شود بدون آن‌که به بررسی خود روایت و نقد متن برسند و همین به نوبهٔ خود باعث شده بسیاری از احادیث مخالف عقل و منطق سلیم به کتب حدیث راه یابد.

اما در حقیقت این شبهه ناشی از کم‌فهمی در سه جهت است:

نخست: کوتاهی در شناخت جایگاه حفظ.

دوم: کوتاهی در فهم تفاوت رتبهٔ علما در حفظ حدیث و فقهِ آن.

سوم: کوتاهی در درک طبیعت علوم حدیث و رابطهٔ آن با فهم.

جنبهٔ نخست:

در رابطه با قضیهٔ حفظ و توجه به آن، باید گفت که حفظ شایستگی چنین توجهی را دارد زیرا بخشی اساسی از منظومهٔ آموزش شرعی است و برای همین است که در نصوص شرع، حفظ ستوده شده و شایستهٔ پاداش و فضیلت دانسته شده است. از جمله آیاتی که در فضیلت حفظ قرآن وارد شده است:

{بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ} [عنکبوت: ۴۹]

(بلکه [قرآن] آیاتی روشن است در سینه‌های کسانی که علم یافته‌اند).

احادیث روایت شده در این زمینه نیز بسیار است. اما دربارۀ فضیلت حفظ سنت نیز احادیثی وارد شده، چنان‌که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «خداوند شاداب گرداند کسی را که از ما حدیثی را بشنود تا آن‌که به دیگری برساند، زیرا چه بسا کسی فقهی را به کسی که از او داناتر است حمل کند و چه بسا حامل فقهی که خود فقیه نیست».[۱]

و از ابوموسی ـ رضی الله عنه ـ از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ روایت است که فرمودند: «مثال آن‌چه خداوند از هدایت و ایمان با من فرستاده مانند بارانی است پربار که به زمینی رسیده پس بخشی از زمین حاصل‌خیز بوده و از آن گیاه و درختان بسیاری روییده و قسمتی از آن سفت بوده که آب را نگه داشته و مردم از آن استفاده کردند و نوشیدند و آب برداشتند و کشاورزی کردند و قسمتی از آن شوره است که نه آب نگه می‌دارد و نه گیاهی از آن سبز می‌شود و این مانند کسی است که در دین خداوند فقیه شده و آن‌چه خداوند مرا با آن مبعوث

---

۱ به روایت ابوداوود و ترمذی و ابن ماجه و احمد. امام احمد می‌گوید: این حدیثی حسن صحیح است و آلبانی آن را صحیح دانسته است.

ساخته به او سود رسانده و دانسته و یاد داده است و کسی که سری با آن بلند نکرد و هدایت خداوند که مرا با آن فرستاده نپذیرفت».[1]

این دو حدیث باب سخن از جانب دوم را در فهم تفاوت رتبه‌های اهل علم باز می‌کند:

جنبهٔ دوم:

این‌گونه نیست که هر کس مشغول علوم سنت باشد در این علم فقیه دانسته شود و این در ذات خود نکوهش نیست بلکه وظایفِ متعلق به سنت گوناگون است، از جمله: حفظ و فهم و تبلیغ، و هر یک از این‌ها به طور کلی فرض کفایه است یعنی اگر گروهی از اهل علم به یکی از این نقش‌های واجب مشغول شوند و سنت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را برای امتش حفظ کنند کاری نیک انجام داده‌اند و رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ برای کسی که چنین کند دعای شادابی چهره کرده است و در این باره می‌فرماید: «و بخشی از آن زمین سفت است که آب را نگه می‌دارد و مردم از آن سود می‌برند و می‌نوشند و آب برمی‌دارند و کشاورزی می‌کنند» پس چنین کسی دارای فضیلت است و نیکوکاری کرده و از سوی پروردگار برای او امید پاداش و اجر است.

---

۱ متفق علیه.

همچنین گروهی از اهل علم در قضیهٔ فهم و فقه حدیث صاحب فضل‌اند و نیکوکار، از همین روی پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در بیان رابطهٔ میان این دو گروه می‌فرماید: «چه بسا کسی فقهی را به سوی کسی ببرد که از او فقیه‌تر است و چه بسا حامل فقهی که فقیه نیست».

هرچند کسی که هر دو باب را یکجا سازد کامل‌تر از کسی است که تنها به یکی از آن دو اکتفا کرده و این حال بسیاری از امامان بزرگ علم حدیث مانند امام مالک و احمد و بخاری و ابوداوود و ابن خزیمه و... است و این جانب سوم را روشن می‌سازد.

جانب سوم:

گروهی از راویان و ناقلان حدیث به فهم متون حدیثی و تامل و پژوهش در آن اشتغال دارند و این‌جاست که ایراد وارد شده مبنی بر این‌که مسئلهٔ تصحیح و تضعیف نزد امامان حدیث محدود به سند بوده نه متن، برطرف می‌شود زیرا چنین ادعایی مطلقا صحیح نیست و حاصل نگاه عجولانه به واقعیت علوم حدیث و مبادی اولیهٔ آن و نشان دهندهٔ سستی این شبهه است. علما هگام تعریف حدیث صحیح گفته‌اند: آن [حدیثی است که] راویِ عَدل ضابط از کسی مانند خود تا پایان سند نقل کرده باشد بدون آن‌که [آن حدیث از نظر سند و متن] شاذ یا معلول باشد. مطمئن شدن از عدم وجود شذوذ یا علتی که در روایت ایراد وارد می‌کند در حقیقت یک نگاه علمی دقیق است که تنها به بررسی سند اکتفا نمی‌کند، زیرا شذوذ و علت همان‌گونه که متعلق به سند است ـ مانند آن‌که یک راوی سندی را خلاف

دیگران نقل کند یا در سند دچار اشکال شود ـ به همین صورت ممکن است در متن نیز اتفاق بیفتد.

علما طبیعت روایت و ناقل آن را مورد توجه قرار می‌دادند و اگر روایت از سوی کسی بود که نمی‌توانست یک حدیث را به تنهایی روایت کند، از وی نمی‌پذیرفتند حتی اگر در اصل ثقه و مورد اعتماد بود و چه بسا حکم بر منکر بودن لفظ روایت شده توسط او می‌دادند و این تاکیدی است بر این‌که نگاه آنان محدود به سند نیست بلکه نگاهشان متوجه متن نیز بود و به معنای آن دقت می‌کردند و الفاظ آن را در ترازو می‌گذاشتند و با دیگر احادیث مقایسه می‌کردند و به مقارنهٔ روایت راوی مورد نظر با دیگر راویان می‌پرداختند تا حکم به تصحیح یا تضعیف آن دهند.

این را می‌توان با نگاه به قواعدی که علمای حدیث برای کشف حدیث موضوع (ساختگی) بر اساس متن آن قرار داده‌اند دانست؛ آنان وجود نشانه‌هایی در متن حدیث را مظنهٔ ساختگی بودن آن قرار داده‌اند، چنان‌که امام ابن قیم در کتابش «المنار المنیف» آورده و قواعدی را گردآوری کرده که از طریق آن به شناخت دروغین بود روایت تنها با نگاه به متن آن پی برده می‌شود، مانند: این‌که «روایت شامل سخنانی باشد که ممکن نیست کسی مانند رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ به زبان آورده باشد» یا «آن‌که حِس [و تجربه] آن را تکذیب کند» یا «رکیک بودن الفاظ حدیث به طوری که گوش و طبع انسان آن را نپسندد و معنایش برای شخص آگاه رکیک باشد» و دیگر نشانه‌هایی که ایشان در کتاب خود آورده‌اند.

اما تنها اهل علم می‌توانند این اصول را عملی و پیاده سازند نه کسانی که از درک تفاوت «مستحیل عقلی» و «مستحیل عادی» عاجزند و از کم‌ترین سلیقۀ شرعی یا لغوی بی‌بهره‌اند آن‌قدر که از درک رکیک بودن ناتوان‌اند و میان دو نص برایشان توهم تعارض پیش می‌آید و بدون نگاه دقیق و کافی در حدیث و جستجوی علمی فورا به رد حدیث می‌پردازند.

این را هم باید مورد تاکید قرار داد که نقد سند عملا سخت‌ترین کار هنگام شناخت روایت صحیح از ضعیف است؛ زیرا کشف وجود خطا در متن در مقایسه با اشتباهاتی که در سند رخ می‌دهد کار آسانی است. برای کشف اشکال در سند باید هر راوی به طور جداگانه بررسی شده و از درجۀ توثیق او اطمینان یابد، سپس از متصل بودن سند اطمینان یابد که آیا در آن انقطاع آشکار یا پنهان رخ نداده و سپس صیغۀ تحمل و ادای بین راویان مورد دقت قرار گیرد و سپس نتیجۀ آن را با دیگر سندهای همان حدیث مقایسه کند تا از سلامت سند از شذوذ و علت و دیگر موارد اطمینان یابد.

فهم این به شناخت این مسئله کمک می‌کند که چرا بیشتر منتقدان به نقد حدیث از خلال متن توسط محدثان ایراد وارد می‌کنند بدون آن‌که کمترین توجهی به سند نشان دهند که این غالبا به ناتوانی آنان در ورود به این باب برمی‌گردد، یعنی ناتوانی و جهل خود را با بزرگ نشان دادن نقد متن و کوچک نشان دادن مسئلۀ حفظ، می‌پوشانند.

پس از آن اگر به تلاش آنان در نقد متن نگاهی اندازیم، نوعی جدیدی از جهل آنان برایمان آشکار می‌شود و خواهیم دید که سخنان آنان در این مجال بیان‌گر عمق کمِ شناخت آنان از

وسعت زبان عربی و طبیعت احکام شرعی است و این‌که چه چیز را می‌توان غیر عقلانی دانست یا خیر.

بر این اساس اگر جایی در نقد متنی موفق شوند سخن جدیدی نگفته‌اند بلکه امامان حدیث قبلا آن نقد را مطرح کرده‌اند و اگر مرتکب اشتباه شوند با اندک تاملی حجم جهلی که باعث خطای آنان شده را می‌توان مشاهده کرد و اعتراض آنان را با پاسخ‌هایی گوناگون داد و به سادگی می‌شود متن مورد انتقاد آنان را بر معنایی حمل کرد که دیگر نیازی به ایراد وارد کردن در حدیث نباشد.

برای درک اهمیت نقش سند باید به این توجه کرد که اگر نقد تنها متوجه متن باشد در این صورت می‌توان هر معنای صحیحی را به پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نسبت داد و کافی است که متنی در ذات خود صحیح باشد تا آن را حدیثی صحیح بدانیم، اما تنها توجه به سند است که مشخص خواهد ساخت این معنای صحیح توسط پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ گفته شده یا خیر.

منظور ما تاکید بر اهمیت توجه به سند و تلاشی است که پژوهشگر سند مبذول می‌دارد، در مقایسه با تلاشی که برای فهم درستی ذات خبر نیاز است که آیا خود خبر [بدون توجه به این‌که آیا توسط پیامبر گفته شده یا خیر] درست است یا خیر.

این دربارهٔ همهٔ اخبار صادق است، زیرا بخش مهم‌تر در پذیرش یک خبر، دقت در طبیعت خبر دهنده و راستگویی و قدرت او در ضبط و ثبت خبر است، حال اگر خبر دهنده صادق و ضابط باشد غالبا خبر او صحیح است و در این حال برای عقل آسان خواهد بود که درک کند آیا خود خبر ممکن الوقوع است یا خیر. این‌جا مساحتی که عقل بتواند به جزم یک خبر را دروغین بداند در برابر مساحتِ امکان وقوع آن بسیار اندک است و همین تاکیدی است بر تفاوت دو مساحت در ادراک درستی آن‌چه به شکل شفاهی نقل یا روایت می‌شود.

غرض آن‌که متهم ساختن علمای مسلمان به این‌که تنها به حفظ توجه کرده‌اند نه به فهم، از جنس شایعات فکری است که بدون مشغول شدن واقعی به علوم شریعت یا نگاه در مُصَنَّفات علما شایع است، چه اگر شخص در علوم شریعت نظر اندازد همین برای بیان سستی این شبهه و مغالطه‌های پنهان در آن کافی است.

(۱۸) آزادی مقدم بر پیاده‌سازی شریعت است

آزادی به عنوان یکی از نیازهای ضروری انسانی به معنای رها کردن انسان‌هاست تا خود آن‌چه را می‌خواهند برگزینند و مجبور به امری یا کاری نشوند. بنابراین اگر وجوب پیاده‌سازی شریعت را باور دارند انتخاب آنان نیز همین خواهد بود و در عمل آن را پیاده خواهند ساخت و اگر به آن باور ندارند در این صورت راهی برای پیاده‌سازی شریعت نیست مگر بر اساس ارادهٔ آنان. بنابراین واجب آن است که اول آزادی فراهم شود سپس پیاده‌سازی شریعت در پی آن مطرح شود.

در وهلهٔ نخست از این مقوله کوچک شمردن مبدأ پیاده‌سازی شریعت و دعوت به الغای آن فهمیده نمی‌شود، بلکه در ظاهر خواستار آن است اما این امر را از نظر زمانی به بعد از محقق شدن آزادی‌های مردم موکول می‌سازد به این بهانه که امکان پیاده ساختن شریعت چنان‌که خداوند می‌خواهد وجود ندارد مگر پس از محقق شدن آزادی، زیرا تکلیف شرعی تابع اراده است و اراده تنها با آزادی امکان پذیر است.

این‌جا پرسشی مطرح می‌شود: **این آزادی که مقدم بر تحکیم شریعت است آیا آزادی مشروعی است که اسلام آن را آورده و وحی تاییدش کرده یا آزادی‌ای است خارج از ارزش‌های شریعت و مخالف با اسلام؟**

اگر گفته شود: این آزادی، بخشی از اسلام است و شریعت آن را آورده، دیگر معنا ندارد که گفته شود پیش از تحکیم شریعت، زیرا در این حالت بخشی از خود شریعت است. آن‌گاه چطور می‌شود گفت: آزادی پیش از شریعت است، در حالی که جزئی از تحکیم شریعت است؟!

این مانند آن است که کسی بگوید: جمع‌آوری و توزیع زکات باید پیش از پیاده‌سازی شریعت باشد! چنین سخنی اشتباه و متناقض است، زیرا زکات بخشی از شریعت است و چگونه چیزی را که بخشی از شریعت است باید پیش از شریعت برپا ساخت؟!

اما اگر گفته شود که این آزادی مخالف اسلام و منافی شرع است، این‌جا با شگفتی می‌گوییم: قلب مومنی که تسلیم امر الله و پیامبر او ـ صلی الله علیه وسلم ـ است چگونه می‌تواند چیزی را که در تضاد با شرع خداوند است مقدم بر پیاده‌سازی آن قرار دهد؟! و چه کسی به این اصل متضاد با شرع اسلام این مشروعیت را داده تا مقدم بر تحکیم شریعت خداوند باشد؟! و چگونه دعوت به انجام معصیت می‌تواند پیش‌درآمدی برای طاعت باشد؟!

این مقدمه‌ای بسیار ضروری برای فهم ایراد موجود در چنین مقوله‌ای است. این سخنی است گمراه کننده که به روی زبان‌ها می‌آید و منتشر می‌شود و شخص متوجه اشکال و الزامات فاسد آن نمی‌شود.

پس از این مقدمه و با وارد شدن به تحلیل خود مقوله و ژرف‌نگری در اهداف صاحبان آن خواهیم دید که آنان آزادی را از مقاصد شرع و از مهم‌ترین اهداف اسلام می‌دانند و برای این ادعا به آیات و احادیث بسیاری استدلال می‌کنند که نشان می‌دهد این‌جا آزادی بخشی از شریعت است و بنابراین مشخص می‌شود که این مقوله از اساس اشتباه است و نباید گفته شود؛ زیرا آزادی نزد آنان بخشی از شریعت است و دیگر معنایی ندارد که مقدم بر شریعت باشد.

اما باز مسئلهٔ مهمی باقی می‌ماند و آن بررسی طبیعت این آزادی است که به آن فرا می‌خوانند که آیا واقعا بخشی از شریعت است؟

آزادی، ارزشی است که به توانایی انسان در انتخاب، به محضِ ارادهٔ خودش مربوط است بدون آن‌که مانعی در برابر انتخاب او باشد مگر بنابر سلطهٔ قانون، و قانونِ حاکم ممکن است قانونی طبیعی و مادی باشد یا قوانین مربوط به حکم‌رانی و سیاست؛ قانون طبیعی همان سنن پروردگار در این جهان است، زیرا انسان در زیر پا نهادن غالب این قوانین آزاد نیست، بلکه در چارچوب آن محکوم است و آزاد نیست که آن را نقض کند.

اما قوانین نظامی سیاسی حاکم همان مجالی است که این مسئله به آن مربوط است و چیزی است که سعی می‌کنیم میان آن و عرصه‌های آزادی تفاوت بگذاریم، به ویژه هنگامی که مسئله به احکام و تشریعات شرعی مربوط باشد و نمایندهٔ نظام عامی است که بر مردم حاکم است.

انسان ـ به طور کلی ـ در سایۀ این حدود در انجام آن‌چه می‌خواهد آزاد است و این پرده از خرافۀ آزادی مطلق برمی‌دارد. چیزی به نام آزادی مطلق وجود ندارد و هر آزادی‌ای مستند به حدود و ضوابط است و مردم برحسب مرجعیت حاکم دربارۀ تعیین این حدود و ضوابط اختلاف بسیاری دارند، بنابراین مرجعیت لیبرال حدود معین را برای آزادی قرار می‌دهد که به اصول لیبرالیسم زیان نرساند، همین‌طور مرجعیت سوسیالیستی و همچنین اسلام.

بر این اساس، آزادی‌ای که بخشی از شریعت است در حقیقت مقید به خود شریعت است. این آزادی آن‌چه را خداوند مباح قرار داده به انسان می‌بخشد و از وقوع ظلم علیه انسان جلوگیری می‌کند و ملزم به حفظ حقوق اوست، چنان‌که او را از انجام حرام باز می‌دارد، چه این حرام تعدی به حق دیگران باشد یا نباشد.

حال اگر شخصی آزادی را بر اساس میزان شرع مقدم بدارد، کاری نیکو کرده و دین و دنیای مردم را حفظ کرده است، اما همراه با به یاد داشتن این‌که این آزادی بخشی از تحکیم شریعت است نه چیزی در تباین با آن، زیرا بنابر طبیعتِ خود ممکن نیست که از نظر زمانی مقدم بر پیاده ساختن شریعت باشد بلکه دعوت به آن در حقیقت دعوت به پیاده ساختن بخشی از شریعت است.

اما اگر این آزادی که به آن فرا می‌خوانند ضابطه‌مند نباشد، این نشان دهندۀ ایراد این نوع آزادی است که اصحابش ادعا می‌کنند بخشی از اسلام است اما در حقیقت نیست، زیرا نه ملتزم به چارچوب‌های اسلام بلکه مقید به قید و بند لیبرالیسم است، این یعنی آزادی‌ای

لیبرالیستی است که مدعی شریعت است و اصحابش ادعا می‌کنند نمایندهٔ آزادی شرعی است و بخشی از مقاصد شریعت.

این امر، اساسِ ستیز با بسیاری از دعوتگران به آزادی را نمایان می‌سازد، چرا که اصل نزاع با آنان نه با آزادی بلکه با مرجعِ حاکم بر آزادی‌ها و چارچوب‌های محدود کنندهٔ آن است.

نزد بسیاری از مردم و بنابر غلبهٔ مزاج لیبرال معاصر، آزادی تحت نفوذ این سلیقهٔ رایج شناخته می‌شود و برخی از مردم ـ با حسن نیت یا سوء نیت ـ با ابزار شرعی برای این نوع آزادی استدلال می‌کنند، آن‌طور که شنونده گمان می‌کند همین آزادی یک ارزش شرعی اسلامی است، اما با دقت نظر و ارجاع آن به مجموع ادلهٔ شرعی و قواعد دینی متوجه خواهی شد در موارد پرشماری با آن بیگانه است.

آزادی لیبرالیستی بر دو تکیه‌گاه بنا شده است: آزادی و فردگرایی که می‌توان آن را در یک عبارت خلاصه کرد: آزادی فردی. انسان به عنوان یک فردِ آزاد در انجام هر کاری مختار است تا وقتی که به دیگری زیان وارد نکند. آزادی در این بینش یعنی حرکت به همهٔ جهت‌هایی که انسان می‌خواهد، به این شرط که با قتل یا دزدی یا فریب و مانند آن به حق دیگری تجاوز نکند. به غیر از این هر چه هست آزادی فردی است و نظام حکومتی حق ندارد او را از رسیدن به آن باز بدارد حتی اگر مخالف با قطعیات شریعت و محکمات دین باشد

برای مثال، آزادی جنسی تا وقتی که با رضایت طرفین باشد و شامل تجاوز به حقوق دیگران نباشد، یک انتخاب شخصی است و در نتیجه کسی حق جلوگیری از آن را ندارد.

در حقیقت لیبرالیسم با تمرکز بر فرد و بالا بردن ارزش‌های فردگرایانه به ورطهٔ کوچک شمردن ارزش‌های عمومی افتاده است و آن را به امیال مردم و دل‌خواهشان واگذار کرده است. یعنی اگر کسی دوست دارد در جهت ارزش‌های عمومی و طرفداری از آن حرکت کند، آزاد است و هر کس می‌خواهد به مشغولیت‌های فردی و علایقِ خود مشغول شود نیز آزاد است، بنابراین تلاش در جهت نشر فضیلت و خیر در میان مردم از جملهٔ وظایف حکومت نیست بلکه اساسا الزام به آن را مشروع نمی‌داند.

این آزادی قطعا مخالف روش اسلام است. برای نمونه شعیرهٔ امر به معروف و نهی از منکر در منافات کامل با آن قرار دارد زیرا بر اساس نشر خیر و فضیلت و الزامِ برخی از احکام عمومی استوار است.

از سوی دیگر دایرهٔ منع در اسلام محدود به عدم تجاوز به حقوق دیگران نیست، بلکه همهٔ منهیات شرعی را در بر می‌گیرد. گسترهٔ منع در نگاه شریعت محدود به زیان وارد کردن به دیگری نیست بلکه شامل هرگونهٔ زیانی به دیگری و خود است. همچنین زیانی که در شرع ممنوع شده محدود به زیان دنیوی نیست، بلکه شامل زیان وارد ساختن به دین مردم و نجات آنان در آخرت نیز می‌شود.

نوشیدن خمر حرام و ممنوع است حتی اگر کسی مدعی شود خمر برای او زیانی ندارد زیرا ادعای او بر اساس تحریم شرع، مردود است و نوشیدن الکل قطعا مضر است، اما اشکال در محدود ساختن دایرۀ زیان و حصر آن در یک نمونه یعنی تجاوز در حق دیگران است حال آن‌که نگاه شارع ـ چنان‌که گذشت ـ وسیع‌تر است.

مفهوم «تجاوز» در نگاه لیبرال محدود به تجاوز مادی به بدن یا اموال است، در حالی که شریعت مخالفت اوامر و نواهی خداوند را «تجاوز» نامیده است، چنان‌که الله تعالی می‌فرماید:

{وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَواْ مِنكُمْ فِي السَّبْتِ} [بقره: ۶۵]

(و کسانی از شما را که در روز شنبه [از امر الله] تجاوز کردند، نیک شناختید).

این‌جا خداوند آنان را به سبب روی‌گردانی از نهی پروردگار دربارۀ صید در روز شنبه، متجاوز نامیده است. همین‌طور پروردگار متعال دربارۀ کشتن شکار توسط کسی که در حال احرام است، می‌فرماید:

{فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [بقره: ۱۷۸]

(پس هر کس بعد از آن تجاوز کند وی را عذابی دردناک است).

همچنین الله متعال مخالفت با امر و نهی خود را تجاوز به حدود پروردگار معرفی کرده است:

{تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [بقره: ۲۲۹]

(این‌ها حدود الله است پس از آن پا فراتر نگذارید، و هر کس از حدود [احکام] الله تجاوز کند، آنان همان ستم‌کارانند).

بنابراین «تجاوز» در شریعت، زیر پا نهادن امر و نهی پروردگار را نیز شامل می‌شود و محدود به تعدی بدنی یا مالی مستقیم به دیگران نیست، از همین روی ستم بنده در حق خودش و در حق دیگران و در حق پروردگار متعال، همه از جملهٔ ستم حرام دانسته شده است.

در پایان گفته می‌شود: **اما پیاده ساختن شریعت در این دوران دشوار است و بسیاری از مسلمانان به دلایل گوناگون از تطبیق بخشی از شریعت ناتوان‌اند و همهٔ جوامع در این باره یکسان نیستند؛ از همین روی می‌خواهیم پیش از همه چیز آزادیِ دعوت را تضمین کنیم و سپس حاکم ساختن شریعت نیز محقق خواهد شد.**

این‌جا، این مقوله به جانبی دیگر - یعنی مراعات شرایطی خاص - تغییر جایگاه می‌دهد. این‌جا منظور از این مقوله این نیست که آزادی به ذات خود مقدم بر شریعت است. این‌جا به یک برداشت لیبرال از آزادی، لباس شرع پوشانده نمی‌شود، بلکه می‌گوید: من معترفم که لیبرالیسم مخالف شریعت است و شرع اساسا آزادی ارتداد را نمی‌پذیرد و ادله‌ای که برای آن می‌آورند چیزی جز تحریف نیست، بلکه حرف من دربارهٔ یک شرایط خاص است که به دلایل مختلف در آن تطبیق شریعت امکان ندارد.

پاسخی که این‌جا داده می‌شود تفاوتی ریشه‌ای با پاسخ پیشین دارد. چون مسئله به توانِ پیاده‌سازی شریعت مربوط است و توانایی و استطاعت در همهٔ واجبات، شرطِ تکلیف است. پروردگار متعال می‌فرماید:

{لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا} [بقره: ۲۸۶]

(الله هیچ‌کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند)

و می‌فرماید:

{فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [تغابن: ۱۶]

(پس تا می‌توانید از الله پروا بدارید).

امر به معروف و نهی از منکر نیز وابسته به توانایی است و این‌که انجام آن موجب منکری بزرگتر نشود. این نحوهٔ بیان به طور کلی درست است و سپس باید به جزئیات موضوع و طبیعت شرایط واقع و احکام مربوط به آن توجه کرد که خارج از اصل موضوع است.

خلاصه آن‌که مقولهٔ «آزادی مقدم بر پیاده‌سازی شریعت است»، بر یک مغالطه استوار است که آزادی را پیش از شریعت قرار می‌دهد با وجود آن‌که این آزادی را بخشی از خود شریعت می‌داند. بنابراین چگونه می‌تواند خارج از شریعت باشد؟! سپس اگر به طبیعت این آزادی دقت کنیم که آیا واقعا بخشی از شریعت است متوجه می‌شویم که ملتزم به ضوابط شریعت

نیست بلکه بیشتر با آزادی مورد نظر لیبرال‌ها هم‌خوانی دارد، یعنی در حقیقت آزادی مورد نظرشان مخالف شرع است. حال یک مسلمان چگونه می‌تواند به امری مخالف شرع فرا بخواند و بلکه این امر مخالف شرع را شرطی برای پیاده‌سازی آن قرار دهد؟!

مگر آن‌که منظور آنان شرایط خاصی باشد که مسلمانان در آن از پیاده ساختن بخش‌هایی از شریعت ناتوان باشند که در آن هنگام مقدم بودن آزادی به سبب فقدان شرط «توانایی» تطبیق شریعت باشد، که این بحثی است خارج از موضوع ما.

(۱۹) اسلام به آزادی فرا می‌خواند

آزادی یک ارزش والا و هدفی مترقی و موهبتی الهی است که به انسان ارزش و اعتبار می‌دهد. هنگامی که آزادی به شکل مطلق از انسان‌ها ستانده می‌شود از انسانیت خود بریده می‌شوند و به ذلت و پستی کشانده می‌شوند. اما این آزادی امری بی‌حد و مرز نیست که ضابطه و چارچوبی نداشته باشد بلکه هاله‌ای از بندگی و خضوع آن را در بر گرفته است؛ حال اگر این بندگی متوجه خداوند باشد، او را از بندگی همهٔ ارزش‌های زمینی و خاکی آزاد می‌کند و گرنه اسیر و زندانی بندگی چیزهایی می‌شود که شایستگی آن را ندارند: «عجیب است این بندگی که آزادی را در پی دارد و آزادی‌ای که به بردگی پایان می‌یابد».[۱]

حقیقتِ این آزادی آن است که از روی طاعت پروردگار، پای‌بند احکام اسلام باشد که اگر چنین باشد، خواستن این آزادی و دعوت به آن مشروع و مطلوب است و این ادعا که اسلام به آزادی فرا می‌خواند درست و پذیرفتنی است.

اما ایراد از کجا می‌آید؟

---

۱ ابن قیم، مدارج السالکین (۴/ ۳۱۰۰).

اشکال وقتی رخ می‌دهد که این آزادی به شکلی مطرح شود که از حدود شریعت خارج گردد و متاسفانه این همان چیزی است که برخی از مسلمانان دعوتگرِ آزادی معمولا ناخواسته دچارش می‌شوند و سبب آن سر فرو آوردن بسیاری از مسلمانان در برابر فشار فرهنگ غالب غرب است، آن‌قدر که حتی اسلام را از پشت عینک آنان می‌بینند و احکام و تشریعاتش را در سایهٔ منطق غالب می‌خوانند، در نتیجه برای آزادی غربی نظریه ارائه می‌دهند و متوهمانه آن را همان آزادی مورد نظر اسلام می‌داند و این به ایرادهایی عمیق در تعامل با پروندهٔ آزادی‌ها انجامیده است.

در این حالت، انحراف به مفهوم آزادی و پوشاندن ردای شرع بر نوعی از آزادی که تاثیر دین را از انتخاب‌های مردم می‌زداید محدود نمی‌ماند. دیگر نه اثری از الزام خواهد ماند و نه جرم دانستن یک کار بر اساس احکام دین، بلکه انسان بدون هیچ الزامی از خارج، هر آن‌چه را می‌خواهد به دل‌خواه و بنابر ارادهٔ خود برگزیند. قضیه وقتی خطرناک‌تر می‌شود که نصوص وحی به مثابهٔ پلی برای عبور این مفهوم بیگانه از شرع مورد سوء استفاده قرار گیرد که در این صورت قضیه از یک مفهوم بیگانه که به سادگی و با بیان نگاه شرع قابل رفع است به انحرافی ساختاری تغییر شکل می‌یابد.

این دسته برای توجیه این مفهوم از آزادی لیبرال به اصولی شرعی استناد می‌جویند. این‌جا به سه اصل برجسته‌ای که در این باب به آن استناد می‌جویند خواهیم پرداخت:

۱ـ استدلال به آیهٔ {لا إكراه في الدين}:

ممکن است برخی برای تقریر قرائت منحرف از آزادی به این آیۀ {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} استناد کنند و بگویند: شریعت هرگونه اجبار را در امر دین منع می‌کند، بنابراین هیچ‌کس حق ندارد دیگران را از بیان نظر باز بدارد، هر چقدر آن رای منحرف باشد یا آن‌که او را از انجام کاری به بهانۀ دین باز بدارد، زیرا همۀ این‌ها نوعی اجبار در امر دین است.

اما این استدلال خالی از اشکال و خلل نیست و وجه خلل در آن ناشی از این توهم است که منع از اجبار که در آیه آمده عمومیت دارد؛ به این معنا که هیچ اجباری به هیچ شکلی در دین وجود ندارد که چنین معنایی به شکل آشکاری باطل است؛ زیرا اسلام یک نظام شامل است که بر زندگی مردم حکم می‌راند و چون یک نظام است الزاما شامل قوانینی الزامی نیز خواهد بود. شریعت واجبات و حرام‌هایی را در خود دارد و در آن حدود و مجازات‌ها و کفارات و دیه‌هایی پیش‌بینی شده و شامل قراردادها و التزاماتی است که هر یک از این‌ها نوعی الزام و منع است. کسی که گمان می‌کند هیچ اجباری وجود دارد باید همۀ این موارد را نیز نفی کند.

بنابراین صحیح نیست که کسی چنین برداشتی از این آیه داشته باشد که همۀ انواع اجبار ممکن را نفی کند، مگر آن‌که قائل به یک دیدگاه سکولار کامل باشد و بگوید: اسلام تنها یک رابطۀ روحی میان بنده و پروردگار اوست و هیچ ارتباطی به سیستم و قوانینی که بر زندگی مردم حاکم باشد ندارد. دین تنها به جنبۀ عبادت‌های شخصی مربوط است که بنابر آن شخص نماز می‌گزارد و روزه می‌گیرد و خواهان تقرب به پروردگار می‌شود و می‌تواند از آن‌چه

نمی‌خواهد مانند نوشیدن خمر یا انجام فحشا و مانند آن دوری کند اما بدون آن‌که رای خود را بر دیگران تحمیل کند.

تنها این نگاه سکولار به دین است که می‌تواند با این فهم تعمیمی از این آیه موافق باشد اما این تضادی واضح است که کسی که مخالف سکولاریسم باشد و آن را رد کند، سپس به دلیلی استناد جوید که مؤید سکولاریسم است.

پس معنای آیهٔ {لا إكراه في الدين} چیست؟

علما اقوالی گوناگون در تفسیر این آیه دارند اما همهٔ این اقوال به این نتیجهٔ کلی برمی‌گردد که کافر برای مسلمان شدن مورد اجبار قرار نمی‌گیرد، بلکه او آزاد است تا بر دین خود بماند، اما هیچ عالمی نگفته که معنای آیه شامل برپا داشتن احکام اسلام و الزام مردم به حدود آن می‌شود زیرا این اجبار در دین است، حال آن‌که برپا داشتن حدود و جلوگیری از حرام بخشی از اقامهٔ دین و تحکیم شریعت است و این از جملهٔ اجباری که در این آیه مورد نهی قرار گرفته نیست بلکه بخشی از واجبات شرعی است.

برای واضح شدن وجه اشکال در این فهم منحرف از معنای آیه، بگذارید موقتا این آیه را چنان‌که برخی از معاصرین به اشتباه فهمیده‌اند، بفهمیم و بگوییم: اجباری در دین نیست، همه حق دارند علنی اسلام را رد کنند و از شعائر آن برگردند و هر حرامی را که دوست دارند

علنی انجام دهند و کسی حق ندارد مانع آنان شود زیرا این حق اوست و شریعت نیز هرگونه رفتاری را که آزادی مردم را محدود کند رد کرده است.

به تصویر کشیدن این فهم اشتباه از عدم اکراه به شکلی بدیهی حجم تضاد آن را به محکمات شریعت آشکار می‌سازد. شریعتی که واجبات را الزامی دانسته و حرام‌ها را ممنوع کرده و مجازات‌هایی را برای اخلال در واجبات و انجام محرمات تعیین کرده است. با چنین فهمی چگونه می‌توان وجوب اقامهٔ حدود مانند مجازات زنا و نوشیدن خمر و ارتکاب دزدی و دیگر مجازات‌ها را درک کرد و دانست؟ و آیا تلاش دولت برای جلوگیری از زنا و مجازات کسی که مرتکب این گناه کبیره شده و اجرای حد شرعی در حق او مخالف شریعت است یا موافق آن؟!

۲ـ استدلال به آیات مکی:

برخی نیز به چنین طرز استدلالی برای فهم اشتباه خود از آزادی ادامه می‌دهند و گمان می‌کنند آیاتی از این دست، استدلال آنان را تقویت می‌کند، مانند این سخن پروردگار متعال که:

{فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ} [کهف: ۲۹]

(پس هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کفر بورزد)

یا این آیهٔ مبارکه:

{لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ} [غاشیه: ۲۲]

(تو بر آنان تسلطی نداری)

یا این آیه که:

{إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ} [شوری: ۴۸]

(بر عهدهٔ تو [وظیفه‌ای] جز رساندن [پیام الهی] نیست).

و آیات پرشماری دیگر که برخی آن را تا صد آیه می‌دانند! اما آیا این طرز استدلال صحیح است؟!

چنین فهمی که می‌خواهند از این نصوص دانسته شود را هیچ یک از فقهای اسلام نگفته‌اند و از دوران صحابه تا عصر حاضر نقل نشده و بلکه آنان بر این اتفاق قطعی دارند که این شکل از آزادی در اسلام وجود ندارد و در تناقض قاطع با آن است. هر که در این سخن شک دارد می‌تواند یک مثال از یک عالم در هر عصری و هر سرزمینی بیاورد که پیش از دوران ما چنین برداشتی از این آیات کرده باشد.

این تاکیدی است بر این‌که فهم مزعوم از این آیات، برداشتی باطل است و ربطی به نظر و تدبر در آیات ندارد و بلکه تفسیری است ارائه شده تحت فشار ارزش‌های لیبرال. ارزشی که به انسان حق دین‌داری می‌دهد اما به شرط آن‌که این دین‌داری از شخص او فراتر نرود.

بنابراین تصادفی نیست که چنین فهم عجیبی از آزادی در اسلام هم‌زمان با سلطهٔ فرهنگ غرب پدید آمده باشد.

برای درک اشکالی که با دعوت به این نوع از آزادی دینی پیش می‌آید باید گفت: هنگام سخن از «آزادی ارتداد» داریم دربارهٔ آزادی انسان در مرتد شدن سخن می‌گوییم نه دربارهٔ حکم «قتل مرتد» که طبیعتاً برای بسیاری از تاثیر گرفتگان از ارزش‌های لیبرال خوشایند نیست، چرا که حکم قتل مرتد مربوط به مجازاتی خاص برای مرتد است و اجرا نشدن این مجازات معنایش آن نیست که او آزاد است اعلام ارتداد کند. این‌جا اختلاف از مجرد تشکیک در مجازات ارتداد به امری خطرناک‌تر یعنی مشروع دانستن ارتداد می‌رسد و این‌که خود شریعت این آزادی کفر ورزیدن را متکفل شده و حق مرتد را در ارتداد حفظ کرده است، حال آن‌که این دروغی آشکار علیه شرع و خروج از اجماع یقینی امت است.

پس معنای این آیات چیست؟

این آیات در مکه نازل شده‌اند، یعنی هنگامی که بیشتر شرایع اسلام هنوز تشریع نشده بود و مسلمانان نظام یا الزامی برای امر به معروف و نهی از منکر یا اجرای حدود نداشتند و آیات مورد نظر نیز در سیاقی است که هیچ ربطی به عدم الزام یا ممنوعیت و یا مجازات شرعی ندارد.

برای مثال، آیهٔ {پس هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کفر بورزد} در سیاق تهدید کافران است، برای همین مستقیما پس از آن می‌فرماید:

{إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا} [کهف: ۲۹]

(ما برای ستمگران آتشی آماده کرده‌ایم که سراپرده‌هایش آنان را در بر می‌گیرد).

در این آیه هیچ اشاره‌ای به آزادی بی‌حد و مرز بدون هیچ مانع شرعی نیست.

همین‌طور آیهٔ مبارکهٔ {تو بر آنان هیچ تسلطی نداری} [غاشیه: ۲۲] و {بر عهدهٔ تو [وظیفه‌ای] جز ابلاغ نیست} [شوری: ۴۸] نیز معنایش آن است که وظیفهٔ پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ تنها راهنمایی و انجام وظایفی است که بر وی واجب است و هدایت شدن آنان یا مسلمان شدنشان وظیفهٔ او نیست.

این آیات نیز هیچ ربطی به تایید آزادی بدون حدود شرعی یا نفی انجام واجب امر به معروف و نهی از منکر ندارد.

از آن‌جایی که در این آیات هیچ احتمالی برای تایید آزادی مورد نظر لیبرالیسم که برخی از معاصران فهمیده‌اند ندارد، در طول تاریخ اسلام کسی دیگر برای این ادعا به این آیات استدلال نکرده است.

۳ـ آزادی منافقان:

یکی از استدلال‌های شایع معاصر، ذکر حوادثی که در دوران پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ گذشته و سخنانی است که از منافقان نقل شده و بهره جستن از این وقایع برای اثبات این دیدگاه است که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ این آزادی را تایید کرده و نسبت به آن تسامح به خرج داده‌اند و بلکه از گویندگان آن [یعنی منافقان] برای بهره جستن از حق‌شان در آزادی بیان حمایت کرده‌اند. بر این اساس، مرزهای آزادی در سایۀ نظامی سیاسی اسلام نیز باید به اندازۀ همان دایرۀ آزادی‌ها گسترش یابد و چنین رفتارهایی [مانند رفتار منافقان و سخنان و توهین‌های آنان در حق پیامبر] را نیز شامل شود.

اما این در حقیقت یکی از زشت‌ترین روش‌های ممکن برای استدلال در این مورد است، زیرا بر اساس آن باید از آزادی انسان در این زمینه‌ها حمایت کرد:

ـ تمسخر پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و کوچک شمردن مقام ایشان و ایراد وارد کردن در شخص پیامبر صلی الله علیه وسلم.

ـ تمسخر صحابه و طعن وارد ساختن در آنان.

ـ ابراز دشمنی با مؤمنان و تمسخر علنی آنان.

ـ جلوگیری از گسترش دین خداوند و برانگیختن شبهات علیه آن.

ـ تلاش در راه تضعیف عمل خیر در جامعه و روج سهل‌انگاری در پای‌بندی به شریعت.

ـ تحریک جامعه علیه مؤمنان.

لیستی بلند بالا از زشت‌گویی‌ها منافقان وجود دارد که نمونه‌هایی از آن در قرآن ثبت شده و نشان‌گر پستی منافقان و خطر شدید آنان علیه مؤمنان است.

با این حال آیا هیچ عاقلی واقعاً تصور می‌کند که شریعت اسلامی آمده است تا با حفظ «حقوق» چنین کسانی از این‌گونه رفتارها حمایت کند؟! و آیا می‌توان جامعه‌ای اسلامی را تصور کرد که ارتکاب این‌گونه رفتارها و سخنانی را تحمل کند و از صاحبان آن دفاع کند؟! بلکه آیا می‌توان جامعه‌ای را با هر مرجعیت فکری تصور کرد که گوشه‌ای از این رفتارها را تحمل کند و از حق مرتکبان آن در انجامش دفاع کند؟! آیا تحریک و فتنه‌گری را می‌توان در جامعه‌ای پذیرفت و بلکه فراتر از آن، تحت حمایت قرار داد؟!

درک همین اندازه از لوازم چنین فکری برای درک عمق اشتباهِ چنین استدلالی کافی است، سپس برای توضیح و تبیین بیشتر می‌گوییم:

مشکل اساسی که صاحب این شبهه این‌جا دچارش شده این است که میان دو وضعیت منافقان تفاوت قائل نشده است: «حال آنان در جامعۀ بستۀ خودشان و حال آنان در جامعۀ باز». حال منافقان در نهان (میان خودشان) با حال آشکارشان متفاوت است. ایراد آن‌جا پیش آمده که صاحب این شبهه هر دو حالت منافقان را یکی قرار داده است.

منافقان بیشتر این سخنان و کردارهای زشت را در بین خودشان مرتکب شده بودند نه در جامعه و این چیزی است که از آنان انتظار می‌رود زیرا آنان «منافق» بودند و نفاق یعنی ابراز اسلام با پنهان ساختن کفر. ما چگونه از این رفتارهای آنان آگاه شدیم؟ از طریق وحی و خبری که خداوند متعال دربارۀ آنان به اطلاع ما رسانده است. خدایی که عالم غیب است و آن‌چه را در سینه‌ها پنهان است می‌داند. اگر منافقان می‌توانستند موضع خود را صریح اعلام کنند دیگر توجیهی در منافق ماندن خود نمی‌دیدند. آن‌چه باعث شد آنان این نقش بد را در نهان بازی کنند همین بود که این رفتارها به شکلی علنی ممنوع بود و آنان را مورد بازخواست قرار می‌داد.

برای درک مساحت آزادی واقعی منافقان در دوران نبوت، یکی از نمونه‌های نفاق را در این دوران مرور می‌کنیم:

از زید بن ارقم روایت است که گفت: در غزوه‌ای بودم که شنیدم عبدالله بن ابی می‌گوید: برای کسانی که نزد رسول خدا هستند انفاق نکنید تا از دور و بر او پراکنده شوند و اگر به مدینه بازگردیم، یقینا صاحبان عزت، ذلیلان را از آن‌جا بیرون می‌کنند. این را برای عمویم یا عمر (شک راوی) نقل کردم پس این را به پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ گفت. ایشان مرا فرا خواند و داستان را به ایشان گفتم. رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ کسی را به نزد عبدالله بن ابی و یارانش فرستاد اما آنان سوگند یاد کردند که چنین نگفته‌اند. رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ مرا تکذیب کرد و آنان را راستگو شمرد، در نتیجه چنان غمگین شدم که تا آن

روز نشده بودم، پس خانه نشین شدم. عمویم گفت: چه باعث شد کاری کنی که رسول خدا تو را دروغگو انگارد و بد بداند؟ پس الله تعالی {إِذَا جَاءكَ الْمُنَافِقُونَ} را نازل کرد. آن‌گاه پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به نزدم قاصد فرستاد و [این سوره] را خواند و فرمود: «الله تو را راستگو شمرد ای زید».[۱]

ببین چگونه پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ همهٔ طرف‌های این واقعه را جمع کرد و مورد پرس و جو قرار داد تا جایی که آن منافق سوگندی سنگین یاد کرد که هرگز چنین نگفته است و در واقع آن سخنان را در جمعی کوچک از نزدیکانش گفته بود و تنها یک صحابی که حتی به سن بلوغ نرسیده بود شاهد ماجرا بود!

اگر گفته شود: پس چرا پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آنان را به سبب این جرم‌هایی که مرتکب می‌شدند و از طریق وحی از آن اطلاع می‌یافت مجازات نمی‌کرد؟

می‌گوییم: پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ مردم را صرفا برای آن‌چه آشکارا مرتکب می‌شدند بازخواست می‌کرد، اما آن‌چه در دل داشتند و یا در خلوت انجام می‌دادند را به خداوند

---

۱ متّفق علیه.

می‌سپرد. این گونه بزهکاری‌های پنهان اگر چه جرم است، اما مستوجب مجازات شرعی نیست مگر آن‌که دلیل شرعی موجبِ مجازات فراهم شود.

برای همین، هنگامی که شخصی به نحوهٔ تقسیم اموال توسط پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ اعتراض کرد و خطاب به ایشان گفت: ای رسول خدا، از خدا بترس! خالد بن ولید ـ رضی الله عنه ـ گفت: ای رسول خدا، آیا گردنش را نزنم؟ فرمود: «نه، چه بسا نمازگزار باشد» خالد گفت: چه بسیارند نمازگزارانی که آن‌چه را در قلب ندارند به زبان می‌گویند. رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمود: «من امر نشده‌ام که قلب مردم و شکم‌هایشان را بشکافم».[1]

کار پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ این نبود که در جستجوی پنهانی‌های درون مردم یا آن‌چه در خانه‌هایشان می‌گذرد بر آید و این معنایی است که برای علما آشکار بود، از همین روی امام شافعی در کتابش «الأم» می‌گوید: «رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ دانسته بود که منافقان دروغ‌گویند اما بر اساس ظاهر از ریختن خونشان اجتناب می‌کرد».[2]

بنابراین اگر چه باطن منافقان به واسطهٔ وحی آشکار شده بود و نشانه‌های نفاقشان هویدا گشته بود، اما چون تظاهر به اسلام می‌کردند و کارهای بدی که انجام می‌دادند از طریق

---

۱ متفق علیه.

۲ امام شافعی، الأم (۵/ ۶۱۱).

دلیل شرعی ثابت نشده بود، پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نیز آنان را به سبب آن کارها بازخواست نکرد بلکه بر اساس ظاهرشان با آنان تعامل می‌کرد و پنهان‌شان را به خداوند واگذار می‌کرد.

شاید کسی بگوید: اما برخی از مواضع آشکار منافقان که شامل طعن و زشت‌گویی‌هایی بود بر این سخن خدشه وارد می‌سازد. چرا پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بر اساس آن‌چه آشکارا انجام می‌دادند و می‌گفتند بازخواست‌شان نمی‌کرد؟

می‌گوییم: صدور کردار و گفتار مخالف دین از سوی منافقان به چند صورت بود:

ـ خلاف‌هایی که در نهان انجام می‌دادند که این غالب است.

ـ خلاف‌هایی که خبر آن به پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ رسید اما منافقان یا این موارد را منکر می‌شدند و پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نیز بر حسب ظاهر با آنان تعامل می‌کرد و رهایشان می‌کرد،

ـ و یا آن‌که اعتراف می‌کردند و اعلام توبه می‌کردند و پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نیز از آنان می‌پذیرفت،

ـ و یا آن‌که بر اساس وسائل شرعی غیر قابل انکار که توبه پذیر نبود و مستوجب مجازات، حد را چنان‌که خداوند امر کرده بر آنان اجرا می‌کرد،

ـ یا بر حسب یک «مُعارض راجِح» مجازاتشان را ترک می‌کرد.

موضع شبهه در همین بخش پایانی است، یعنی جرمی که از سوی منافقان رخ داده و با دلیل ثابت شده اما پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ مرتکبانش را مجازات نکرده است. چیزی که ایراد فوق را مرتفع می‌سازد، عبارت «معارض راجح» است.

این‌جا تنها دستاویز شبهه این است که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ مجازات را ترک گفته و همین را به عنوان اعترافی برای مخالفت منافقان دانسته است. اما تفاوت است میان آن‌که مجازات به سبب وجود یک معارض راجح ترک شود و این‌که ترک مجازات بنابر اصل مشروعیت و اباحت [افعال منافقان] باشد.

در این مورد پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ منافقان را به سبب وجود یک مصلحت راجح یا دفع یک مفسدهٔ غالب مجازات نکرده و این باعث نمی‌شود که کار منافقان طبیعی و مقبول گردد و بلکه از سوی شرع برای کاری که کرده‌اند محافظت شوند، بلکه در صورت تامل این دال بر عکس است زیرا ترک مجازات بنابر این اعتبارات (مصلحت راجح یا دفع مفسدهٔ غالب) نشان می‌دهد که این کارها در اصل مورد بازخواست است اما به دلیل وجود یک علت از اصل خود خارج گشته. این اشتباهی آشکار است که استثنا را اصل قرار دهیم و اصل را استثنا، زیرا اوج چیزی که می‌شود گفت این است که مجازات منافقان در آن حالت معین ساقط گشته و عدم مجازات در یک واقعهٔ خاص معنی‌اش این نیست که آن کار مباح شده و انجامش مستوجب مجازات نیست.

ابن تیمیه در توضیح این معنا و با اشاره به اعتباراتی که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در این مورد رعایت کرده است می‌گوید: «حاصل آن‌که حد بر شخص خاصی [از منافقان] انجام نشده و آن نیز به سبب آشکار نبودن [حد شرعی] بنابر حجت شرعی است... یا به سبب آن‌که اجرای این حکم باعث ایجاد تنفر در میان گروهی می‌شود آن‌طور که از مسلمان شدن آنان جلوگیری می‌کند یا به ارتداد گروهی از اسلام منجر شود و یا باعث شود در میان گروهی دیگر به ایجاد جنگ و فتنه منجر شود که [همهٔ این‌ها] فسادش بیش‌تر از فساد نکشتن منافق است و حکم این دو تا دوران ما باقی است مگر در یک چیز و آن این است که کسی گمان کند پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ اصحاب خود را به قصدی دیگر مانند اهداف پادشاهان می‌کشد که این امروزه منتفی است».[۱]

در حقیقت چنین استدلال فاسدی از قرائت جزئی وحی بر آمده است، آن‌طور که شخص برای رسیدن به هدف خود به پاره‌ای از نصوص استناد کرده و از نصوص دیگری چشم‌پوشی کرده است.

بنابراین، کسی که در این مسئلهٔ خطیر به شکل گسترده در نصوص وحی نظر کند متوجه خواهد شد که خلاف این تصور از حال منافقان در جامعهٔ مدینه است. اگر منافقان در چنین

---

۱ ابن تیمیه، الصارم المسلول (۳/ ۶۷۳).

گستره‌ای از آزادی‌ها زندگی می‌کردند پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به سبب آن‌که کعب بن اشرف دربارۀ همسران پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ اشعار نامناسب می‌سرود دستور به قتل او نمی‌داد، سپس فرمان قتل ابن ابی الحقیق را صادر نمی‌کرد. آیا ممکن است که خون کافر دور به سبب ناسزا گفتن به پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ ریخته شود و هیچ آسیبی متوجه منافقی که در میان مسلمانان زندگی و رفت و آمد می‌کند نشود؟! مگر می‌شود تصور کرد که صحابه، سران کفر را به سبب دشنام دادن پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از دژهای مستحکم‌شان بربایند، سپس منافقان را رها کنند تا به آسودگی در مدینه به تمسخر و بدگویی مشغول باشند؟!

از این روی، بسیاری از کسانی که به آزادی منافقان استناد می‌جویند متوجه لوازم زشت این سخن نمی‌شود که زشت‌ترینش تضمین حق آزادی برای کسی است که شب و روز در میان مسلمانان به بدگویی از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ مشغول است و وجوب حفظ حق توهین به پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ توسط خود مسلمانان است و اگر نظام از چارچوب خود خارج شود و بخواهد چنین کسی را مجازات کند باید به یاری آن بدگو برخیزند و ستم را از او دفع کنند! این قولی است که ممکن نیست عاقلی آن را به زبان آورد، با این‌که معنای چنین استدلالی همین است.

درک این حقیقت برای کشف اشتباهِ این فرایند استدلالی برای تقریر مبدأ آزادی و افتادن در تلۀ لوازم زشت آن و الغای ده‌های نص محکم کافی است.

خلاصه آن‌که: تاوقتی که منظورمان از آزادی مشخص باشد و این آزادی خروج از احکام و حدود اسلام نباشد، مشکلی در دعوت به سوی آزادی و نسبت دادن چنین فراخوانی به اسلام نیست، بلکه در چنین حالتی، این یک دعوت مشروع و مطلوب است. مشکل در به خدمت گرفتن یک مرجعیت بیگانه برای ترسیم حدود و فهم مضامین آزادی است سپس استفاده از مرجعیت اسلام برای استخراج دلیل برای حدود و مضامین تعیین شده است. خلط میان دو مرجعیت بیگانه (غرب و اسلام) و سپردن مسئولیت بنای تصور به یکی و درخواست دلیل از دیگری یک خلط منهجی واضح است. به راه کج رفتگان تصورشان از آزادی را تحت فشار الگوی غالب غربی از لیبرالیسم گرفته‌اند، سپس به زور و اجبار ادلهٔ شرعی را برای تولید این تصور به کار برده‌اند، در نتیجه گرفتار انواع گوناگونی از تحریف وحی شده‌اند. واجب آن است که شریعت را با ادلهٔ آن به همان شکلی که هست فهمید، به دور از فشار هرگونه الگوی فرهنگی بیگانه.

(۲۰) اِلزام به احکام اسلامی به پدید آمدن نفاق می‌انجامد

از جمله مقوله‌هایی که بسیاری از تاثیر گرفتگان از مفهوم لیبرال «آزادی» باورش دارند و از آن در برابر کسانی که این نوع آزادی را مغایر با اسلام می‌دانند به کار می‌برند، این ایده است که اِلزام باعث پدید آمدن نفاق می‌شود. آنان ممکن است این ایده را به شکل‌های متفاوت ارائه کنند، مانند این سخن که: اجبار بر احکام شریعت باعث پدید آمدن نفاق و دو رویی می‌شود، یا: تدینی که تحت سلطهٔ اجبار باشد فایده‌ای ندارد، یا آن‌که: باید عرصه را از هرگونه الزام دینی خالی کنیم تا مشخص شود چه کسی صادق است و چه کسی ریاکار؛ و دیگر تعببیراتی که این ایده را در خود دارد که هر گونه الزامِ برخاسته از مستندی شرعی، عرصهٔ نفاق و دو رویی را در جامعه گسترش می‌دهد، زیرا در این حالت پای‌بندی به احکام شرعی نه بر اساس یک اقناع درونی بلکه صرفا برای حفظ خود در برابر سیستم است و این فایده‌ای ندارد و حکمت شرع را در این تکلیف برآورده نمی‌سازد؛ چرا که پای‌بندی دینی بر ایمان قلبی و پذیرش درونی استوار است که امری است غیر قابل اجبار. بنابراین مطلوب آن است که به غرس ارزش‌های ایمانی و قوی ساختن ارتباط مردم با دین و هویت‌شان و تلاش در نصیحت و اندرز آنان اکتفا کرد تا با میل درونی خودشان و به دور از اجبار و الزام دین را در عمل پیاده سازند.

این مقولهٔ رایج بر سه رکن اصلی بنا شده است:

رکن نخست: این‌که لُبّ دین و حقیقت آن فقط ایمانِ قلبی است و این ـ چنان‌که واضح است ـ امری اجبار پذیر نیست، چرا که اجبار به ظاهر انسان مربوط است اما به باطن انسان راه ندارد و برای همین علما بر این اتفاق نظر دارند که کفری که از روی اجبار باشد مانع از حکم تکفیر بر صاحبش می‌شود، اما با این حال بر این اجماع دارند که حتی اگر زیر فشارِ اجبار کفر بگوید به هیچ عنوان قابل توجیه نیست که در دل نیز کافر شود.

این تصور از حقیقت تدین و ایمان را می‌توان بنابر مفهوم سکولار که دین را صرفا یک ارتباط روحی میان بنده و پروردگار می‌داند توجیه کرد، اما آیا همین سخن را می‌توان بنابر دیدگاه اسلامی به دین بیان کرد؟ ایمانِ معتبر از نگاه شرع، اولاً امری محدود به ایمان قلبی نیست، بلکه بنابر قول صحیح، قول و عمل است، بنابراین الزامِ خارجی اگر چه ضرورتا متعلق به ایمان قلبی نباشد اما می‌توان وقوع آن را بر ظاهر انسان تصور کرد یعنی سخنان و رفتارهایی که از او سر می‌زند.

این‌که دین‌داری قلبی اجبار پذیر نیست، خدشه‌ای در این حقیقت وارد نمی‌سازد و از ما خواسته نشده که قلب مردم را بشکافیم و محتوایش را کشف کنیم، علاوه بر این‌که چنین چیزی اساساً شدنی نیست. از همین رو، الزام برای جلوگیری از آزادی ارتداد، هدفش ایجاد ایمان در قلب مرتد نیست، اگر چه ما تلاش می‌کنیم با سه بار درخواست توبه و گفتگو او را اقناع کنیم، اما این اجبار و منع از ارتداد در حقیقت الزام به احکام ظاهری اسلام است تا کسی از آن عبور نکند از جمله آن‌که علنا اسلام را رد نکند.

رکن دوم: الزام تاثیری در به وجود آمدن قناعت قلبی ندارد. آنان می‌گویند اگر چیزی را الزامی کنی، مردم از روی نفاق به آن پای‌بند می‌شوند و به عمق دل‌هایشان نمی‌رسد و در عمق وجودشان به آن‌چه بر آنان اجبار شدن قانع نمی‌شوند. آنان تصور می‌کنند که قانع شدن درونی از الزام و باز داشتن تاثیر نمی‌گیرد.

این سخن نشان‌گر فهم سادهٔ آنان از واقعیت و طبیعت مردم است. حال آن‌که الزام و باز داشتن اثر بزرگی بر قناعت درونی مردم و رفتار آنان دارد. هر سیستمی اگر اجازه دهد در یک سرزمین مشروبات الکلی فروخته شود این تاثیر زیادی بر گسترش خمر در میان مردم و محبوبیت آن می‌گذارد و هنگامی که فروش خمر ممنوع شود، این ممنوعیت نیز تاثیر زیادی در کنترل این پدیده و نگاه منفی مردم به آن خواهد داشت و این امری بدیهی است.

برای همین وقتی قضیه به مظاهر الزام در قوانین نظم دهندهٔ معاصر مربوط باشد هیچ اثری از چنین اعتراضی نخواهی دید. این‌جا دیگر هیچ عاقلی نمی‌گوید که الزام آور بودن قوانین راهنمایی و رانندگی مردم را به عده‌ای منافق تبدیل می‌کند که بدون قناعت درونی به آن عمل می‌کنند!

بلکه همه اهمیت الزامی بودن این قوانین و منافع آن را درک می‌کنند و می‌دانند که چنین الزامی به گسترش پذیرش مردم منجر می‌شود. همین را می‌توان دربارهٔ چیزهایی گفت که به زیان بدنی و روحی منجر می‌شود؛ آیا درست است که کسی به منع فروش مواد مخدر و مواد کشنده اعتراض کند به این بهانه که این منع، جامعه را به منافقانی تبدیل می‌کند که از

ترس نظام از آن خودداری می‌کنند، یا آن‌که واقعیت شاهدی است بر اهمیت الزامی بودن این قوانین و این‌که چنین منعی محدودیت شدیدی بر این ممنوعات ایجاد می‌کند و زیان بزرگی را از جامعه دور می‌سازد؟

همین را دربارهٔ دیگر احکام نیز می‌شود گفت: منع فحشا و خمر باعث محدود شدن آن می‌شود و جامعه را از زیان آن حفظ می‌کند. میان این احکام و دیگر اموری که مردم آن را می‌پذیرند، تفاوتی نیست.

اما اشکال در حقیقت متوجه مبدأ «الزام» نیست، بلکه در مرجعیتی است که این الزام بر آن متکی است یعنی آن‌که الزامِ مورد نظر از سوی چه مرجعی است. اگر مرجعیت الزام، دینی باشد این شبهه برایشان ایجاد می‌شود که این الزام به نفاق منجر می‌شود اما اگر مرجع الزام، دینی نباشد و بر اساس نظام و قانون باشد چنین اشکالی نیز به ذهن‌شان خطور نمی‌کند.

رکن سوم: الزامی کردن احکام باعث نفاق می‌شود، به این شکل که مردم به شکل پنهانی انجامش خواهند داد. اما این سخن کسی است که حقیقت نفاق را ندانسته یا تصورش از نفاق محدود به همان تصور عوامانه است که ربطی به مفهوم شرعی نفاق ندارد. نفاق در بینش شرعی یعنی اِبراز ایمان و پنهان ساختن کفر و هیچ ربطی به الزامی شدن احکام اسلام ندارد، زیرا کسی که در ظاهر به احکام اسلام عمل کند منافق خوانده نمی‌شود و کسی که از ترس مجازات دست از انجام جرم بکشد هم منافق نیست و به کسی که در نهان مرتکب گناه می‌شود منافق گفته نمی‌شود.

بلکه می‌توانیم بگوییم: جلوگیری از آزادی ارتداد است که مانع از گسترش نفاق در جامعه می‌شود و اجازه دادن به این آزادی است که گرایش به نفاق را تقویت می‌کند، زیرا نشر شبهات کفرآمیز و تحریک مردم بر مخالفت با اصول و قطعیات شریعت و انتشار شک‌اندازی در ثوابت دین است که گرایش به نفاق را تقویت می‌کند. کسی که واقعاً می‌خواهد با نفاق بجنگد باید با مهم‌ترین اسباب آن یعنی انتشار شک‌اندازی در دین و ایراد وارد ساختن در اصول آن به مبارزه برخیزد. این چیزی است که به تنومند شدن درخت نفاق در دل‌های مسلمانان می‌انجامد؛ چیزی که پیش‌تر از آن در امان بودند. اما منع این آزادی است که ایمان مردم را حفظ می‌کند.

بنابراین برپایی علنی شعائر و واجبات و جلوگیری از علنی شدن محرمات همان چیزی است که محبت خداوند و پیامبرش ـ صلی الله علیه وسلم ـ را در دل مومنان تقویت می‌کند و بر ایمان‌شان می‌افزاید و دل‌هایشان را بر انجام طاعت و نیکوکاری قوی می‌سازد؛ و همهٔ این‌ها نفاق را در جامعه محدود و محصور می‌سازد. حال آن‌که هنگام ضعیف شدن این شعائر و گسترش ایرادگیری و شک‌اندازی، نفاق نیز در دل مردم قوی می‌شود و دین‌شان سست شده، در نتیجه کاشتن بذر نفاق آسان می‌شود.

این طبیعی است که در صورت اظهار شرایع و برپا داشتن حدود و جلوگیری از ارتداد، هسته‌های پراکندهٔ نفاق در جامعه باقی بماند، چرا که این هسته‌ها اساساً هنگام قدرت اسلام نمایان می‌شوند. در دوران مکی و هنگامی که مسلمانان مستضعف بودند نفاقی نیز

در کار نبود بلکه در مدینه و پس از پیروزی بدر بود که نفاق سر برآورد، زیرا منافقان به مدارا با مسلمانان قدرتمند نیاز داشتند. چیزی که گویندۀ این مقوله به آن توجه نکرده است که نفاق در حال قدرت مسلمانان آشکار می‌شود، یا به بیان دیگر، وجود نفاق در حالت قدرت و عزت و تمکین مسلمانان رخ می‌دهد، بنابراین تا وقتی که مسلمانان در حال قدرت و عزت و تمکین باشند نفاق نیز وجود خواهد داشت و هنگامی ناپدید می‌شود که قدرت و ولایت مسلمانان زائل شود.

بنابراین درست این است که به فکر قدرتمند شدن مسلمانان باشیم و اجرای احکام دین را با قدرت به پیش ببریم حتی اگر به قیمت وجود منافقان باشد، زیرا این نتیجۀ طبیعی قوی شدن اسلام است، نه آن‌که احکام شرعی مسلمانان را ضعیف کنیم و از سربلندی آنان به دین‌شان بکاهیم تا آن‌که با از بین رفتن سبب نفاق ـ یعنی قدرت مسلمانان ـ خود نفاق نیز از بین برود!

غرض آن‌که مقولۀ «الزام موجب بروز نفاق می‌شود» سخنی است خلاف واقع و ناصواب، زیرا در همۀ جوامع به مبدأ الزام عمل می‌شود و چنین ایرادی حتی برای لحظه‌ای به ذهن کسی خطور نمی‌کند، بلکه این ایراد صرفا زمانی رخ می‌دهد که این الزام بنابر یک دلیل دینی باشد و این نشان می‌دهد که مشکل در خود الزام و اجبار نیست، بلکه در سبب این الزام است. یعنی اگر سببِ آن دینی باشد نکوهیده و باعث نفاق است اما اگر به اعتبار دیگری باشد مشروع و مطلوب است و نمی‌توان از منافع آن چشم پوشید.

(۲۱) هیچ‌کس حقیقت مطلق را در اختیار ندارد

از مقوله‌های رایج نزد بسیاری این است که می‌گویند: حقیقت نسبی است، یا آن‌که: هیچ‌کس حقیقت مطلق را در اختیار ندارد، یا: حقیقت در احتکار هیچ‌کس نیست... و مانند این عبارات که نشان دهندهٔ نگاه سیال آنان است و به الغای معیاری ثابت برای تمییز حق از باطل یا درست از غلط می‌انجامد. بر این اساس آن‌چه نزد تو حق است الزاما برای دیگری حق نیست، نه آن‌که چیزی در ذات خود حق و حقیقت باشد و برعکس. بدین ترتیب مصادرهٔ آرای دیگران یا حکم قطعی بر خطا بودنش کار درستی نیست زیرا در پایان، حقیقت نسبی است و هر چه هست، مجموعه‌ای از آرای گوناگون است.

البته اشکال در مسائلی محدود یا قضایایی خاص که در چارچوب اجتهاد یا گمان قرار می‌گیرد نیست، زیرا قول به نسبی بودن حقیقت در این‌گونه امورِ ظنیِ اجتهادی ایرادی ندارد، چنان‌که امام شافعی می‌گوید: «قول من درست است و احتمال دارد اشتباه باشد و قول دیگری اشتباه است و احتمال دارد درست باشد». البته با اقرار به این‌که حق ذاتاً وجود دارد، و آن‌چه نسبی است، دست‌یابی مردم به آن است.

اِشکال اما در اظهار این سخن به شکل مطلق است که به از بین رفتن محکمات و قطعیات دینی می‌انجام و برخی از گویندگان این عبارت قصدشان دقیقا همین است و چه بسا این رویکرد به نفی قطعیت از همهٔ معارف بشری بینجامد.

شکی در این نیست که این نگاه سیال به حقیقت، مخالف نصوص محکم وحی و قطعیات شریعت است. شریعت به وضوح پاره‌ای از محکمات را ارائه کرده که هیچ‌گونه مخالفتی را نمی‌پذیرد و آن را حق مطلقی می‌داند که باید به آن باور داشت و در برابر آن، مبادی و باورهای مخالفش را باید باطل شمرد.

این مسئله‌ای است که در آیات بسیاری می‌توان مشاهده کرد، مانند این سخن پروردگار متعال که می‌فرماید:

{وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [آل عمران: ۸۵]

(و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیان‌کاران است)

و مانند این فرموده پروردگار:

{فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ} [نمل: ۷۹]

(پس بر الله توکل کن که تو واقعا بر حق آشکاری)

و این آیهٔ مبارکه:

{وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ} [فاطر: ۳۱]

(و آن‌چه از کتاب به سوی تو وحی کرده‌ایم خود حق [و] تصدیق کنندۀ [کتاب‌های] پیش از آن است).

بنابراین، اسلام حق است و پیامبر حق است و قرآن حقیقت است و الله نیز آن حق مبین است:

{فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ} [یونس: ۳۲]

(و بعد از حقیقت جز گمراهی چیست؟ پس چگونه [از حق] بازگردانیده می‌شوید).

اما پذیرش نسبیت به شکل مطلق در حقیقت به مساوی شدن همۀ مسائل شریعت و الحاق آن به مرتبۀ ظنی بودن منجر می‌شود. این، وصفِ قطعی بودن را از ارکان ایمان و ارکان اسلام و اصول دین برداشته و همۀ مسائل شریعت را به مسائلی اختلافی بدل می‌سازد که تنوع آرا در آن رواست و دیگر تفاوتی ندارد که ادلۀ آن چه باشد یا در مورد آن اجماع قطعی باشد.

این بر خلاف چیزی است که شریعت در محکمات خود تقریر نموده، چرا که شریعت از انسان یقین بدون شک می‌خواهد. پروردگار متعال می‌فرماید:

{فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ} [یونس: ۹۴]

(پس اگر از آن‌چه به سوی تو نازل کرده‌ایم در تردیدی از کسانی که پیش از تو کتاب [آسمانی] می‌خواندند بپرس. قطعا حق از جانب پروردگارت به سوی تو آمده است پس زنهار از تردیدکنندگان مباش).

ادعای نسبی بودن مطلق همچنین با بدیهی بودن عقلی در تعارض است. زیرا انکار امر مطلق و ایمان به نسبی‌گرایی حتما به نفی صحیح و خطای موضوعی از وجود خواهد انجامید. زیرا چیزی که نزد یکی صواب است نزد دیگری خطاست و آن‌چه برای گروهی زیبا و نیکوست نزد گروهی دیگر زشت و ناصواب. بنابر قول به نسبیت ممکن است تجاوز در حق ضعیفان و ستم‌گری به آنان و کشتن کودکان و استفاده از اجساد آنان برای پخت و پز و هر چیز زشتی که در تصور آید، اموری زیبا باشد.

حال اگر کسی که به نسبی بودنِ مطلق باور دارد بگوید: اما این نزد من کاری زشت است... باز چیزی از زشتی این باور نمی‌کاهد، زیرا با باور به نسبیت نمی‌تواند این کار را به شکل مطلق در ذات خودش ناروا و زشت بداند، طوری که انگار با زبان حال می‌گوید: این‌که من می‌گویم این کار زشت است احتمال خطا دارد و سخن دیگری که آن را زیبا می‌داند احتمال دارد که درست باشد. چنان‌که می‌بینید چنین باوری شنیع و نارواست.

قول به نسبی بودن حقیقت علاوه بر مخالفت با عقل صریح و مقتضای فطرت، دروازۀ سفسطه را باز می‌کند، چرا که نسبی دانستن ضروریات عقلی صحیح نیست. برای نمونه مبدأ سببیت عام که برای هر امرِ حادث سببی می‌شناسد، قاعده‌ای است مطلق که نسبیت

به آن راه ندارد و لازمۀ ادعای نسبی‌گرایی این است که حدوث یک شیء از لاشیء را ممکن بداند، که این سفسطه است و انکار بدیهیت عقلی. همین را می‌توان دربارۀ مبدأ عدم تناقض گفت؛ برای مثال از نظر عقلی غیر ممکن است که جسم در یک آن متحرک و در همان لحظه ساکن باشد. کسی که این حقیقت را نسبی بداند لازمۀ سخن‌اش این است که وقوع چنین چیزی را ممکن بداند که این سفسطۀ آشکار است.

همچنین می‌توان قول کسانی که قائل به نسبی بودن حقیقت‌اند را با همین قاعده به آسانی باطل کرد؛ این‌طور که از او پرسید: آیا این قول شما حقیقت مطلق است یا یک قضیۀ نسبی؟ اگر گفت حقیقت مطلق است که ادعای خودش را نقض کرده و اعتراف کرده که حقیقت همیشه نسبی نیست. و اگر گفت: نسبی است، باز ادعایش را نقض کرده است؛ اگر ادعای او نسبی است دیگر معنی ندارد که با آن مانند یک حقیقت مطلق رفتار کند.

برای توضیح بیشتر باید گفت: قائل به نسبیت از این دو حال خارج نیست:

اول: این‌که دروازۀ نسبیت را کاملا باز بگذارد و هیچ ضابطه و مرزی برایش قائل نباشد که لازمۀ سخنش این است که باطل نیز ممکن است حق باشد و رذیلت می‌تواند فضیلت باشد.

دوم: این‌که برای این نسبیت حد و ضابطه قائل باشد؛ در این صورت ادعایش که همه چیز مطلقا نسبی است، باطل می‌شود و اعتراف کرده که مرزها و عرصه‌هایی هست که نسبی دانستنش صحیح نیست.

اقرار به وجود ضوابط و مرزهایی برای نسبیت، به مثابهٔ اعلام برائت از تصور سیالِ از نسبی‌گرایی است که بسیار مهم است، و باید این را در نظر داشت که بسیاری از کسانی که از نسبی بودن حقیقت سخن می‌گویند ضرورتا حواسشان به لوازم فاسد چنین قولی نیست، تا چه رسد به آن‌که به شکل جدی طرفدار رویکرد شکاکانه باشند که معمولا در بحث نظریهٔ شناخت (معرفت‌شناسی) تحت پرسش یقینی بودن شناخت مطرح می‌شود.

بسیاری از کسانی که این مقوله را به کار می‌برند از آن در عرصه‌های خاصی بهره می‌برند که این مستوجب بررسی این عبارت و بیان وجه فساد آن و گرفتن این اعتراف از گویندهٔ آن است که آن را به شکل کامل قبول ندارد و گسترش آن به همهٔ مجال‌ها را نمی‌پذیرد و این بازگشتی است به یک زمینهٔ مشترک و اعتراف به ارزش‌های مطلق که این ما را توانا می‌سازد تا در این مساحت‌های مورد اختلاف به بحث و گفتگو بپردازیم، به دور از توهم فاسدی که این مقوله می‌تواند به جای بگذارد یعنی آن‌که: نیازی به وارد شدن مفصل به مسائلی نداریم که حق در آن نسبی است.

واضح شدن فساد این مقوله صاحب آن را ملزم می‌کند که به یک موضع عقلانی تغییر جهت دهد؛ موضعی که به وجود قطعیات و ضروریاتی که نمایندهٔ حقایق مطلق است اعتراف دارد و با بحث و جدل به آن پی می‌برد و همچنین شناخت معارف و علومی که می‌تواند نسبی باشد؛ همهٔ این‌ها در سایهٔ معیاری برتر که حق و باطل در پرتو آن مشخص شود.

شاید دربارهٔ طبیعت این «معیار حاکم» یا درستی رجوع به آن در داوری تصورات و اندیشه‌ها و تعیین مساحت اِحکام و تشابه اختلاف رخ دهد و مسئلهٔ تعیین درستی و نادرستی این‌جا طبیعتا به ادلهٔ هر موضوع و میزان سترگی و فراوانی آن و وجود معارض باز می‌گردد. از مجموع آن است که قطعیات نسبیت ناپذیر و آن‌چه نسبیت پذیر است مشخص می‌شود.

(۲۲) هر جا که عدالت باشد، شرع خداوند نیز همان است

یکی از ارزش‌های مورد اتفاق، ارزش عدالت است. عدالت از جمله ارزش‌هایی است که همهٔ شرایع و فطرت‌ها و عقول بر آن اتفاق نظر دارند و ملت و دینی نیست مگر آن‌که برای عدالت ارزش قائل است، اما آن‌چه مورد اختلاف و عرصهٔ تنش است، مضامین درونی عدالت است.

عقل اگر چه بسیاری از مقامات عدل و ظلم را درک می‌کند و به خوبی آن را از هم تشخیص می‌دهد، اما ممکن است در بسیاری مواضع نیز دچار اشتباه شود و این از کمال رحمت الهی است که وحی را بر ما نازل کرده تا مواضع مورد اشتباه را برای ما آشکار سازد.

موضع فساد در مقولهٔ «هر جا عدالت باشد شرع خداوند نیز همان است» بر ادعای انفصال میان درک احکام شرعی تفصیلی و ارزش یا مصلحت است؛ این‌گونه که برخی از مردم گمان می‌کنند عدالت ممکن است که مخالف حکم شرع باشد، بنابراین واجب است که عدالت را برگزید و شریعت را رد کرد یا گمان کند که عدالت می‌تواند بدون نظر در حکم شرع، در مسئله‌ای ما را به حکم شریعت دربارهٔ آن مسئله راهنمایی کند، یا آن‌که شخص از شریعت چیزی را نپذیرد مگر چیزی که آن را عدل می‌شمارد. در حالی که در حقیقت: «کتاب و عدل لازم و ملزوم هم‌اند و کتاب بیان کنندهٔ شرع است؛ پس شرع همان عدل است و عدل همان شرع و آن‌که به عدل حکم کند به شرع حکم نموده اما بسیاری از مردم قول خود را به شرع نسبت می‌دهند حال آن‌که از شرع نیست؛ بلکه یا از روی جهل و خطا و یا عمد و از روی افترا چنین می‌گویند و این همان شرع مُبَدّلی است که اصحابش شایستهٔ بازخواستنند نه آن شرع

نازل شده‌ای که جبرئیل از سوی خداوند برای خاتم المرسلین آورده است، زیرا این شرع نازل شده همه‌اش عدل است و در آن ظلم و جهل نیست. الله تعالی می‌فرماید:

و می‌فرماید:

{وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} [مائده: ۴۲]

(و اگر داروی می‌کنی پس به عدالت در میان‌شان حکم کن، همانا الله دادگران را دوست دارد).

{وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللّهُ} [مائده: ۴۹]

(و میان آنان به موجب آن‌چه الله نازل کرده داوری کن).

بنابراین آن‌چه خداوند نازل کرده عدل است و عدل چیزی است که خداوند نازل کرده، از همین روی می‌فرماید:

{إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ} [نساء: ۵۸]

(الله به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان آن بازگردانید و چون میان مردم داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید).

و می‌فرماید:

{إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ} [نساء: ۱۰۵]

(ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به [موجب] آن‌چه الله به تو نشان داده داوری کنی).

پس هر آن‌چه خداوند در کتاب خود نشان داده، همان عدل است».[۱]

این سخن که «هر جا عدل باشد همان شرع خداوند است» توهم جدایی میان شرع و عدالت را در خود دارد و نشان‌گر ایرادی عمیق در تصور پای‌بندی مطلوب به ارزش عدالت است، زیرا پای‌بندی به این ارزش دو سطح دارد:

سطح اجمالی: که در بالا بردن ارزش خود عدالت بدون ورود به جزئیات داخلی آن نمود می‌یابد. این سطحی است که همه دربارهٔ آن متّفق القول‌اند، چه آن‌که مسلمان است و اسلام را گرامی می‌دارد و چه مخالف اسلام. این‌جا مشکلِ کسانی که مرجعیت شریعت را رد

---

۱ ابن تیمیه، مجموع الفتاوی (۳۵/ ۳۶۶).

می‌کنند ولی عدالت را گرامی می‌دارند با خود ارزش عدالت نیست، بلکه با برخی تفاصیل عدالت است که شریعت تعیین می‌کند.

سطح تفصیلی ـ جزئی: که در جزئیات و اجرای عدالت نمود می‌یابد و این‌جاست که تفاوت میان مسلمان پای‌بند به احکام تشریعی که معتقد است التزام به این احکام به محقق شدن عدالت می‌انجامد و مخالفی که معتقد است عدالت امری است جدا از تفصیلات تشریعی و بلکه برخی از این جزئیات خود ظلم است، آشکار می‌شود.

یک مسلمان شرعاً مأمور است که شریعت را الگوی رفتاری خود قرار دهد و تلاش و توان خود را صرف شناخت حکم خداوند متعال در مسئلۀ پیش روی خود کند و معتقد باشد که هرگاه ثابت شد یک حکم، حکمِ شرع است، عدل همان است و مصلحت در پای‌بندی به آن است، زیرا شریعت راهنمایی است برای رسیدن به عدل و نشانۀ آن است و عدلی که به ثبوت رسیده نشانه‌ای است مبنی بر این‌که خودِ شریعت است و دال به آن، زیرا این دو تناقضی با یکدیگر ندارند و اگر کسی به توهم تناقض بین این دو دچار شود اشتباه او از دو حالت خارج نیست: یا آن‌که عدل مورد نظر او عدلی توهمی است و عدل حقیقی همان است که شریعت فراهم آورده یا آن‌که وی در شناخت شریعت دچار اشتباه شده و در نتیجه به اشتباه آن را مناقض با عدل دانسته است.

برای مسلمان شایسته نیست که حکم شریعت را در طلب عدلی مستقل از شرع، رها کند، چرا که از نظر دینی که مسلمان را ملزم کرده تا داوری به شرع آورد، کاری نادرست است و

باید مطمئن باشد که هر گاه حکم شرع را عملی سازد به عدالت نیز خواهد رسید و در صورت مخالفت شرع، عدل را نیز زیر پا نهاده، چرا که دور انداختن این حکم و حالت، دور انداختن عدالت است.

بر این اساس، «هر جا عدالت باشد، همان شرع خداوند است» سخنی صحیح است، اگر حالتی که از آن سخن گفته می‌شود عدالتی آشکار و حقیقی باشد؛ هر گاه سخن از عدالتی قطعی و آشکار باشد شکی در این نیست که شریعت نیز همان را آورده و مخالفتی با آن ندارد، اما اگر این عبارت برای رد حکمی از احکام شریعت و زعم مخالفت آن با عدالت به کار رود، سخنی است فاسد که گوینده‌اش متوجه نیست آن‌چه او عدالتش می‌نامد گمانی است خطا که به سبب تاثیر گرفتن او از عواملی دیگر است.

یعنی اگر کسی تحت تأثیر فرهنگ لیبرال معاصر دربارۀ برابری قرار گرفته باشد، عدالت را در یکی بودن میراث مرد و زن و مساوات میان مسلمان و کافر در همۀ امور خواهد یافت و عدالت را برای هر کس در این خواهد دید که تا وقتی به دیگری زیان وارد نکرده هرچه دلش می‌خواهد انجام دهد حتی اگر کارش مخالف شرع باشد. این نشان می‌دهد که مفهوم عدالت نزد وی تحت تاثیر مراجع فرهنگی دیگری است. در این حالت چگونه یک عاقل می‌تواند بگوید که این از شرع خداوند است حال آن که یقینا مخالف شرعِ اوست؟

چنان‌که گفته شد، عدالت یک ارزش والاست که همه بر آن متّفق‌اند، اما دربارۀ جزئیات آن اختلاف است که باعث می‌شود مردم ـ بر حسب رویکرد و پیش‌زمینۀ فکری‌شان ـ دربارۀ

عادلانه بودن یا نبودن برخی قضا اختلاف نظر داشته باشند. کسی که به لیبرال سرمایه‌داری باور دارد عدالت را در آزاد بودن بازار و افراد در کسب درآمد می‌داند، در حالی که در نگاه سوسیالیستی عدالت یعنی مساوات میان مردم تا آن‌که کسی به سبب وضعیت خوب مالی‌اش بر دیگری برتری نداشته باشد. این اختلاف به سبب اختلاف مرجعیت هر یک از این دو دیدگاه است که طبیعتا بر حکم آنان نیز تاثیر می‌گذارد.

هرگاه مسلمانی این را درک کند، به محل اشکال در این مقوله‌ها نیز پی خواهد برد. زیرا برخی از مسلمانان تحت تأثیر مفاهیم جزئی عدل در برخی گرایش‌های فکری مخالف قرار می‌گیرند آن‌طور که بر همین اساس بر اسلام حکم می‌کنند و احکام شرعی محکم را به ادعای مخالفت با عدالت رد می‌کنند. این دسته در حقیقت اسلام را در فهم عدالت و تفصیلات آن مرجع قرار نداده‌اند، بلکه چیزی خارج از اسلام را حاکم بر آن قرار داده و بر حسب این فهم خارجی به رد یا پذیرش احکام اسلامی پرداخته‌اند.

(۲۳) دین پاک است و سیاست، کثیف

این مقوله یکی از کلیشه‌های مبتذل در عرصهٔ روشنفکری عربی است که به بهانهٔ حفظ پاکی دین و آلوده نشدن آن به سیاست، برای توجیه دور ساختن دین از سیاست به کار می‌رود. به بیان دیگر، پاکی و شرف و فضل دین با دور نگه داشتن آن پاداش داده می‌شود!

این طرز فکری عجیب است. اگر واقعاً باور داری که دین پاک و والا و بزرگ است، چرا از این پاکی و بزرگی‌اش استفاده نکنی؟ و چرا از آن در راه پاک ساختن و تصحیح و اصلاح سیاست بهره نمی‌بری؟ این مانند آن است که بگویی: شغل پزشکی شغل شریفی است و بیماری چیز کثیفی است، برای همین بهتر است این شغلِ پاک را با این ناپاکی‌ها آلوده نکنیم! اشکال این طرز فکر مانند اشکال این حرف است، زیرا الله متعال کتابش را نازل نکرده و پیامبرانش را نفرستاده مگر برای محقق ساختن عدالت در میان مردم و اصلاح اوضاع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آنان:

{لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [حدید: ۲۵]

(به راستی ما پیامبران خود را با دلایل آشکار فرستادیم و با آن‌ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به دادگری برخیزند).

این معنای سترگ را چگونه می‌توان با چنین توجیهات سبکی معطل کرد؟ و آیا بزرگان اسلام از خود پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ تا خلفای راشدین که سیاست‌ورزی کرده‌اند، دین را با سیاست آلوده ساخته‌اند؟

بنابراین چنین مقوله‌ای در حقیقت کوچک شمردن عقل مردم است، زیرا اگر شخصی صادقانه دین را پاک بداند باید در همهٔ امورش از آن پیروی کند نه آن‌که پاکی دین را بهانه‌ای برای دور ساختن آن قرار دهد.

این است که باید در پی عامل حقیقی پنهان شده در پس این سخن بود. قطعا سببی پنهان، عامل اصلی مطالبهٔ دور ساختن دین از مجال سیاسی است.

عامل حقیقی در این صحنه، همان مجموعه عواملی است که باعث شد سکولاریسم معاصر اعتماد خود را به دین از دست دهد. این عوامل در سایهٔ تجربهٔ تاریخی غرب با دین شکل گرفته است. مجموعه‌ای از درگیری‌ها و جنگ‌های دینی و مشکلات و فاجعه‌هایی که از پی آن تحمل کردند، باعث شد در پایان دین خود را با مرجعیتی جدید عوض کنند و دین را از منصهٔ رهبری پایین آورند.

این سیاق تاریخی همان آشپزخانه‌ای است که عوامل اصلی دور ساختن دین از عرصهٔ سیاست در آن پخته شد و قضیه اصلا ربطی به این بهانهٔ ساده‌انگارانه ندارد که «دین پاک است و باید این پاکی را از کثیفی عرصهٔ سیاست دور ساخت»... بلکه مسئله به این باز

می‌گردد که سکولاریسم دین را شایستۀ رهبری فضای عمومی نمی‌داند و باور دارند که اگر چنین قدرتی بیابد، این رهبری به عدالت و مصلحت نخواهد انجامید.

این سبب واقعی دور ساختن دین از عرصۀ حکم‌رانی است، بنابراین کسی که چنین باوری دارد باید اسباب واقعی نظر خود را مطرح کند و از آن دفاع کند، نه آن‌که به چنین سخنان فریبندۀ ساده پندارانه‌ای متوسل شود.

این پنهان نیست که تجربۀ تاریخی سکولاریسم با همۀ سنگینی‌اش را نباید بر شرایط تاریخ اسلام و دینِ کاملا متفاوت آن تطبیق داد؛ اولا به دلیل تحریفی که نصرانیت دچار آن شد و همچنین تجربۀ کاملا متفاوت آن در سیاست و حکم‌رانی. اگر انگیزه‌های اروپا را در دور راندن این دین تحریف شده درک کنیم، درک انگیزۀ سکولارهای عرب در مطالبۀ دور ساختن این دین برحق با وجود تباین دو تجربۀ تاریخی اصلا قابل درک نیست. مشکلات جهان اسلام هرگز از جنس مشکلات جامعۀ غرب نبوده، بنابراین طبیعی است که درمانش نیز شبیه درمان آنان نباشد.

بلکه دین اسلام با طبیعت شامل خود که همۀ عرصه‌های زندگی را در بر می‌گیرد در برابر این دور ساختن تسلیم نخواهد شد و کسی که قصد این دور ساختن را دارد بدون شک مرتکب مخالفت با نصوص محکم وحی خواهد شد، به ویژه آن‌که پروردگار متعال امر به اجرای کامل دین نموده و می‌فرماید:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً} [بقره: ۲۰۸]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید کاملا به اسلام [و اطاعت] در آیید).

و امر نموده که این ایمان کامل را علنی سازیم:

{آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا} [آل عمران: ۷]

(ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست).

و کسانی را که مرتکب ایمان جزئی شده‌اند نکوهش کرده است:

{أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ} [بقره: ۸۵]

(آیا شما به پاره‌ای از کتاب ایمان می‌آورید و به پاره‌ای کفر می‌ورزید).

شاید کسی بگوید: منظور از حفظ دین از کثیفی سیاست، دور نگه داشتن آن از بازیچه شدن و سوء استفاده برای اهداف سیاسی است که باعث می‌شود جایگاه دین به خطر افتد. باز کردن راه سیاست در برابر دین، دروازه را برای فاسدان باز خواهد گذاشت تا از دین برای توجیه ظلم و گردن کشی خود استفاده کنند و سپس این رفتار خود را به نام دین توجیه کنند و این به آبروی دین و جایگاه آن ضربه می‌زند.

با وجود آن‌که این رفتار نادرست و حرام است، اما چنین عملکردی در حقیقت به دین ضربه نمی‌زند بلکه برای خود این فرد بد است و آن‌چه نکوهیده است خود این سوء استفاده است و باید جلوی این فرد و این‌گونه رفتارها را گرفت نه آن‌که بهانه‌ای شود برای نکوهش دین و محدود ساختن آن. وگرنه هر اندیشه و ارزشی ممکن است مورد سوء استفاده قرار بگیرد و هر نوع سیاست‌ورزی قطعا برای خود مرجعیتی قائل است و اگر دین را دور سازد باید به مرجعیت دیگری روی آورد و قطعا به مفاهیم و اصولی تکیه کند، مانند آزادی‌ها و حقوق و مساوات و پیشرفت و توسعه و دیگر مفاهیم. این مفاهیم نیز ممکن است مورد سوء استفاده قرار گیرد و کسانی به اسم آزادی یا دمکراسی یا مساوات مرتکب تجاوز به حقوق دیگران شوند. اما آیا درست است که کسی بگوید: آزادی مفهمومی مقدس و زیباست و نباید به سیاست آلوده شود؟!

چنین چیزی به نظر غیر قابل قبول است زیرا تفسیری کاملا غیر عقلانی است. بهره‌برداری و سوء استفاده از هر مفهمومی به معنای تعطیلی آن مفهوم نیست بلکه باید در راه جلوگیری از این سوء استفاده تلاش کرد و راه را بر سوء استفاده کنندگان بست، نه آن‌که معنای مورد نظر را از وجود ساقط کرد.

بنابراین می‌توانیم بگوییم که اگر هدف شخص از گفتن این مقوله، محافظت از دین و جلوگیری از سوء استفاده است، راه حل آن قرار دادن ضمانت‌هایی است که از وقوع این سوء استفاده جلوگیری به عمل آورد نه آن‌که دین را کنار گذاشت.

از سوی دیگر به تصویر کشیدن سیاست به این شکلِ زشت که همهٔ ابعاد آن یک‌دست کثافت است، یک نوع زشت نمایی غیر منطقی است. نظام سیاسی است که باعث حفظ حقوق و جلوگیری از ظلم و حفظ امنیت است و وجود انحراف در سیاست و به بازی گرفتن آن و تجاوز به حقوق دیگران باعث نمی‌شود که سیاست در همه حال کثیف دانسته شود. این انحراف در همهٔ جوانب زندگی وجود دارد، اما آیا می‌توان همین حرف را دربارهٔ رابطه با نزدیکان و رابطهٔ زناشویی و دوستی و تبادل تجاری گفت؟ چرا که در همهٔ این روابط نیز اشتباهات و دست درازی‌های رخ می‌دهد و هیچ یک از عرصه‌های زندگی خالی از این ایرادها نیست.

بنابراین چنین مقوله‌ای از همه نظر پر ایراد است و هدف از آن دور ساختن دین به روشی مؤدبانه است که احساسات مسلمانان را جریحه‌دار نمی‌کند و تنها چیزی که به دین می‌دهد یک احترام لفظی است و با فحش دادن به سیاست وانمود می‌کند که قصدش دور ساختن دین از این سیاست نکوهیده است. این طرز فکر بیشتر شبیه گول زدن کودکی است که چیزی نمی‌داند و شایسته نیست که بر روی انسان آگاه تأثیری داشته باشد.

(۲۴) نَص مقدس است اما فهم ما مقدس نیست

این مقوله در جهان واقع به شکل‌های مختلف عرضه می‌شود اما مضمونش یکی است، مانند این سخن که: «نص مقدس است اما فهمِ آن مقدس نیست»، یا «باید میان نص و فهم خواننده از نص فاصله‌ای را حفظ کرد»، یا «فهم تو از نص، خودِ نص نیست»... یا تعبیرات دیگر. همۀ این عبارات سعی در حفظ نوعی قدسیت برای نص دارد که می‌توان همراه با آن برخی معانی را عبور داد، از همین روی این مقوله یکی از مشهورترین شبهه‌ها در گفتمان سکولار عربی است که شاید بتوان آن را شبهۀ محوری دانست که این گفتمان بر گرد آن می‌چرخد.

نتیجۀ شبهه این است که قدسیتی تقلبی گرد شریعت را گرفته و باعث عدم اعتراف به حقیقت آن می‌شود، زیرا از نظر آنان شریعت چیزی نیست جز قرائتی بشری و فعلی انسانی که از خطای بشری به دور نیست و مانند دیگر کارهای انسان در معرض خطا. این شریعت نیست که خودش را تفسیر می‌کند، بلکه انسان‌ها آن را تفسیر می‌کنند و به مجرد نزول وحی به مردم و از لحظۀ قرائت آن، پدیده‌ای انسانی شده و از منطوقی الهی به یک مفهوم بشری تغییر ماهیت می‌دهد.

جدا از جزئیات صحنه‌ای که این‌جا ترسیم شده و بدون در نظر گرفتن حال پیامبر معصوم ـ صلی الله علیه وسلم ـ که وحی در هر دو جلوۀ خود (قرآن و سنت) برای او می‌آمد و خودش ضمانتی در دریافت و فهم و ابلاغ و فهماندن آن به امت است؛ اینجا **اشکال اصلی در به**

تصویر کشیدن نصوص شریعت همچون مخلوطی ژله‌ای است که از نظر بیان و وضوح و قطعیت از یکدیگر قابل تفکیک نیست و هر چه در آن آمده قابلیت قرائت‌های متعدد و متکاثر را دارد. با تعدد روش‌های قرائتِ بیگانه و تلاش برای به کار انداختن آن در فهم وحی، این قرائت‌ها و تفسیرها نیز زیاد شد.

اما حقیقیت غیر قابل انکار این است که وحی شامل نصوص محکم واضحی است که ذاتا آشکار است و نیازی به تأویل و تلاش بشری ندارد و بخش‌هایی از وحی نیز در درجاتی پایین‌تر قرار دارند. خود وحی به این مسئله اشاره کرده است. الله تعالی می‌فرماید:

{هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} [آل عمران: ۷]

(اوست کسی که این کتاب را بر تو نازل کرده، پاره‌ای از آن آیات محکم (صریح و روشن) است [که] آن‌ها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابه‌اند).

بنابراین نص قرآن مشتمل بر دوگانهٔ محکم و متشابه است. «آیات محکم آن است که جز یک تأویل نمی‌پذیرد و متشابه آن است که چند تأویل بپذیرد».[1] طبری در بیان این‌که برخی از محکمات نیازی به تلاش در جهت تبیین ندارد، می‌گوید: «به مجرد شنیده شدن، از بیانی که آن را روشن گرداند بی‌نیاز می‌گردد».[2] سپس بیان می‌دارد که برخی از محکمات به واسطهٔ تبیین از سوی خداوند یا پیامبرش ـ صلی الله علیه وسلم ـ وصف اِحکام یافته‌اند: «یا آن‌که هرچند دارای چند وجه و تأویلات گوناگون و در آمدن به معانی گوناگون است، اما یا با بیانی از سوی الله تعالی یا بیانی از سوی پیامبرش ـ صلی الله علیه وسلم ـ خطاب به امتش، معنای مورد نظر آشکار شده است و علم به آن از علمای امت خارج نخواهد شد».[3]

هدف، تاکید بر بطلان این تصور است که همهٔ نص قرآنی را به طبیعتی سیال ارجاع می‌دهد که هرگز نمی‌توان از معنایش مطمئن شد.

حَبر امت و ترجمان قرآن، عبدالله بن عباس ـ رضی الله عنهما ـ سخنی بسیار مهم در بیان آن‌چه تحت لفظ تفسیر قرار می‌گیرد دارد، وی در اثر مشهور می‌گوید: «تفسیر بر چهار شکل

---

۱ تفسیر طبری (۵/ ۱۹۷).

۲ همان (۵/ ۱۹۷).

۳ همان (۵/ ۲۰۱).

است: شکلی که عرب از کلام خود می‌دانند (یعنی عرب زبانان مانند دیگر سخنان خود می‌فهمند) و تفسیری که کسی از ندانستن آن معذور نیست (یعنی نصوصی که شرایع اسلام و حلال و حرام و عقاید را در برمی‌گیرد) و تفسیری که علما آن را می‌دانند (و برای فهم درست آن باید به علما مراجعه کرد) و تفسیری که تنها الله آن را می‌داند». [1]

بنابراین درست نیست که وحی را یک نص یک پارچۀ متشابه دانست که هیچ تفسیر منضبطی را نمی‌پذیرد، بلکه باید به یاد داشت که بخشی از متن مقدس ذاتا واضح است و بخشی از آن نیازمند اجتهاد و اختلاف پذیر. غفلت از این حقیقت شرعی و معنای عقلیِ واضح، وحی را تبدیل به یک قالب لفظی بی‌ارزش می‌کند که ما را به هیچ معنای مشخصی نمی‌رساند و بلکه می‌تواند در یک آن به یک نتیجه و ضد آن برسد و دو تفسیر متضاد از یک چیز ارائه دهد.

این اشکال و ایرادات آن را می‌توان از چند جهت مورد مناقشه قرار داد:

اولا:

---

۱ به روایت طبری در تفسیر (۱/ ۷۰).

مخالف این حقیقت قاطعانه دربارهٔ وحی و بیان و وضوح آن است و در تناقض با ستایش پروردگار دربارهٔ قرآن است که آن را «مبین» و «بیان» و «تبیین» و «نور» و هدایت‌گر و فرقان نامیده و آن را کتابی دانسته که آیاتش استوار و دقیق است.

لازمهٔ چنین قولی این است که سخن پی در پی قرآن از حاکمیت شریعت و چیرگی آن و بازگشت به نصوص وحی در صورت اختلاف و بیان تفاوت آن با حکم جاهلیت، همه‌اش بی‌فایده و حواله دادن به معدوم و تکلیف به ناممکن است.

ثانیا:

چنین ادعایی را نمی‌توان دربارهٔ سخن انسان‌ها پذیرفت، چه رسد به وحیی که باطل از هیچ سو به آن راه ندارد. اگر با سخنان انسان‌ها چنین رفتاری می‌کردیم و صرف الفاظ آنان را مقدس می‌دانستیم و سپس به خود این آزادی را می‌دادیم که سخن آنان را بر حسب مزاج و حدس و تخمین تفسیر کنیم، زندگی مردم سامان نمی‌گرفت. چگونه می‌توان ادعا کرد که سخنان دانشمندان و فلاسفه و قوانین و آیین‌نامه‌های زمینی و سخنان انسان‌ها همه‌اش واضح است و روشن و دال بر معنا، در حالی که سخن الله تعالی صرفا الفاظ آن مقدس است و معنایی قطعی ندارد؟!

ثالثا:

همان کسانی که در برخورد با نصوص وحی این‌گونه برخورد می‌کنند، هنگام داوری روشِ خودشان به این منطق پای‌بند نمی‌مانند. زیرا اختلافی که در تفسیر نص دینی رخ داده همانند آن در مذاهب وضعی جدید نیز نیز موجود است. برای مثال ما تنها یک لیبرالیسم نداریم بلکه در واقع چندین لیبرالیسم موجود است و همین‌طور مارکسیسم و سوسیالیسم و کاپیتالیسم و دمکراسی و غیره؛ همهٔ این‌ها در واقع یک امر یک‌دست نیست بلکه اجراهای گوناگون و نظریه‌های گوناگون دارند؛ حال آیا بنابر این تباین و اختلاف می‌پذیرند که قدسیت تنها برای الفاظ این مفاهیم باشد و سپس هر کس حق داشته باشد که هر اصطلاح را به هر معنایی که دوست دارد تفسیر کند ولو آن‌که این تفاسیر در تناقض با یکدیگر باشد؟

هدف پذیرش این نیست که این افکار و جریانات نیز تصورات و اصولی مشترک ندارند، اما غرض روشن ساختن اشکال در سیاست استانداردهای دوگانه هنگام داوری دربارهٔ تشریع اسلام در مقایسه با دیگری است. به طوری که با تمرکز بر اختلاف درون نص دینی از آن به شکل مطلق قدسیت زدایی می‌کنند، انگار دیگر اندیشه‌ها از تعدد نظریه‌ها و روش‌ها به دورند.

چهارم:

نفی معنا از نص مقدس به نتیجه‌ای خواهد انجامید که بسیاری از کسانی که چنین عبارت‌هایی را به زبان می‌آورند متوجه‌اش نیستند؛ نتیجهٔ چنین مقوله‌ای این است که دیگر نمی‌توان سخن و گفتار کسانی که دچار غلو و تندروی شده‌اند و به نص استناد می‌کنند را

رد کرد. زیرا پاسخ به این پرسش که چه چیز غلو است نیازمند قرائتی معیاری و نظام‌مند از نص است تا بتوان از خلال آن دیگران را به اهل غلو یا سهل‌انگاری تقسیم بندی کرد، اما اگر قائل به نسبی بودن فهم خود از حق باشی و هرگونه قرائت معیاری و ضابطهٔ ثابت را در فهم نص انکار کردی دیگر راهی برای تخطئهٔ فهم مخالف نخواهی داشت، هر چقدر آن مخالف دچار افراط یا تفریط شده باشند. برای مثال خوارج ـ در گذشته و حال ـ قرائتی از نص دینی دارند. آیا می‌شود دربارهٔ آنان گفت که آن‌ها نیز قرائتی اجتهادی دارند که پذیرفته است و کسی حق تخطئهٔ آنان یا انکارشان را ندارد؟! این یک ایراد معرفت شناسانه است که بیانگر کوته‌نگری بسیاری از کسانی است که حق تفسیر قرآن را بدون در اختیار داشتن ابزار معرفتی برای خودش محفوظ می‌داند بدون آن‌که حواسش باشد که به این ترتیب همین حق را به کسی که در سمت دیگر ایستاده نیز داده است.

نتیجه آن‌که دسته‌ای از نصوص وجود دارد که ناظر می‌تواند به طور قطع مُراد گوینده‌اش را بفهمد که در این حالت نص و فهم آن تطابق دارند چرا که فهم، روحِ نص و معنای آن است و هنگامی که به طور قطع دانستیم که به فهم نص رسیده‌ایم این‌جا می‌توانیم مدعی شویم که فهم قطعی ما از نص نیز مقدس است چه در این حالت این فهم چیزی نیست جز معنی نصِ مقدس که از ما خواسته شده تا در تحصیل و فهم آن تلاش کنیم.

اما نصوص ظنی که متحمل برداشت‌های متعدد است، این برداشت‌ها نمایان‌گر وجود عرصه‌ای برای معنای نص است و اختلاف در فهم نص به این معنا نیست که نص معنایی

ندارد و این معنا مقدس نیست، و نشان می‌دهد که در پایان فهم یکی از طرف‌های اختلاف درست است به شرط آن‌که برای رسیدن به این معنا بر اساس یک روش موضوعی و هدف صحیح تلاش کرده باشد. این‌جا شخص اگر چه به قطع تفسیر خود را صحیح نمی‌داند اما معتقد به وجود یک معنای صحیح است و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند و معتقد است که خود یا دیگری به این معنای درست خواهد رسید و ناگزیر کسی [یا کسانی] در امت به این معنای درست رسیده‌اند.

(۲۵) شریعت بنابر فهم چه کسی؟

در موضوعات مورد اختلاف در قضایای معاصر به شریعت ارجاع داده می‌شود زیرا شریعت مرجع داوری مسلمانان است که تسلیم آن هستند و به آن رجوع می‌کنند، اما در این سیاق اعتراض مشهوری پیش می‌آید که: شریعت بر اساس فهم چه کسی؟

منظور از این اعتراض این است که تفسیرهای گوناگون و رویکردهای متضادی در فهم شریعت وجود دارد، حال شما می‌خواهید بر اساس کدام فهم، شریعت را به داوری بگیریم؟

ممکن است برخی این ایراد را این‌گونه مطرح کنند که: ما در برابر اسلام‌های گوناگون قرار داریم؛ حال کدام اسلام را پیاده سازیم؟

در هر صورت منظور از طرح این سوال این نیست که برای رسیدن به یک مرجع درست برای داوری تلاش کنیم بلکه منظور شک وارد کردن در اصل داوری شریعت است به این بهانه که شما دارید ما را به داوری یک چیز مجهول حواله می‌دهید؛ چیزی که تفسیراتی متفاوت دارد و بنابراین نمی‌تواند داور باشد.

بنابراین مقولۀ فوق بر ساقط ساختن حجیت یک چیز به سبب وجود اختلاف دربارۀ آن استوار است.

اما این مبنایی است فاسد که فساد آن بر اساس دلیل قطعی عقلی واضح است؛ وجود اختلاف در هر چیزی، وجود و حجیت و جایگاه آن را نفی نمی‌کند، بلکه لزومِ جستجو برای یافتن روش صحیح در تعامل با این اختلاف را روشن می‌سازد.

اگر مردم دربارۀ خداوند و صفات او دچار اختلاف شدند و در این زمینه به مکاتب و رویکردهای گوناگون تقسیم شدند، معنایش این نیست که ذات الهی موجود نیست یا صفات او نامشخص است، بلکه واجب آن است که در این اختلاف به دنبال سخن حق دربارۀ الله تعالی و صفات او بود و این چیزی است که اختلاف کنندگان دربارۀ آن متّفق‌اند.

و اگر مردم دربارۀ آن‌که کدام دین برحق است اختلاف کنند، این معنایش آن نیست که هیچ دینی راهِ رسیدن به خداوند نیست، بلکه واجب است تا شخص به جستجوی دین حق بپردازد و پیروان همۀ ادیان بر این اتفاق نظر دارند. اختلاف کنندگان بر وجوب پذیرش حق متّفق‌اند چرا که پوشاندن حق و از بین بردن آن به سبب وجود اختلاف، باور فاسدی است که عقل درست و فطرت سالم از پذیرش آن ابا دارد.

این معنایی است عقلی و بدیهی حتی دربارۀ زندگی مردم و معاش آنان؛ مردم در امور بسیاری دچار اختلاف می‌شوند و در قضایای مورد اختلاف به جدل می‌پردازند و آن‌چه هنگام نزاع میان‌شان داوری می‌کند جستجو در پی حجت و برهان و دلیلی است که به حقیقت منتهی می‌شود. این‌جا کسی را نمی‌یابی که وجود اختلاف را دلیلی برای بی‌اعتباری مسئلۀ مورد اختلاف بداند. مثلا اگر مردم دربارۀ یک حق مالی اختلاف داشته

باشند به دادگاه می‌روند تا میان آن‌ها داوری کند و مالک حقیقی را تعیین کند. این‌جا به فکر کسی خطور نمی‌کند که اختلاف طرف‌های دعوا بر سر ملکیت، دلیلی برای شک در وجود مالک حقیقی است! همین‌گونه همهٔ امور متعلق به زندگی انسان‌ها مانند ازدواج یا خرید اتومبیل یا ساختن خانه و انتخاب دانشگاه و تخصص و دیگر موارد؛ اگر شخص برای این موارد از دیگران مشورت بخواهد و هر کس نظری بدهد او سعی خواهد کرد آن‌چه را به صواب نزدیک‌تر است برگزیند.

این معنای عقلی که این‌جا به سادگی قابل درک است را اصحاب همین مقوله نیز می‌فهمند، برای همین اختلاف را دلیلی برای اسقاط یک اصل قرار نمی‌دهند مگر در رابطه با شریعت؛ وگرنه آن‌ها به خوبی می‌دانند که اختلاف موجود در رویکردهای و مذاهب فکری نیز موجود است و اگر قرار بود این قاعده را آن‌جا نیز اعمال کنند همهٔ این مفاهیم از اعتبار ساقط می‌شدند و دیگر مفهوم آزادی و عدالت و دمکراسی و حقوق بشر و هیچ مفهوم دیگری وجود نداشت، زیرا این مفاهیم نیز اختلافی است، **اما آنان می‌دانند که وقوع اختلاف، دو حقیقت قطعیِ بدیهی را ساقط نمی‌سازد:**

حقیقت نخست: این‌که همیشه قدر مشترکی از اتفاق [دربارهٔ یک مفهوم] وجود دارد که محل اختلاف نیست.

حقیقت دوم: به هنگام اختلاف، باید داوری را به برهان و دلیل سپرد؛ دلیلی که به حق راهنمایی می‌کند نه آن‌که اختلاف باعث الغای خود حق شود.

بنابراین، این سخن که «شریعت بر اساس فهم چه کسی؟» اعتراضی است مبنی بر اساسی ضعیف که نمی‌تواند در برابر نظر عقلی صحیح دوام آورد.

این‌جا یک پرسش مشروع باقی می‌ماند و آن چگونگی تعامل با اختلافی است که دربارۀ مفهوم شریعت موجود است.

پرسش «شریعت بر اساس فهم چه کسی؟» توجیهی برای ساقط ساختن مرجعیت شریعت نیست و ترک فرا خواندن به داوری شریعت یا الزام مردم به آن را توجیه نمی‌کند.

فایدۀ این پرسش، پاسخ به چگونگی تعامل با این اختلافات برای رسیدن به حق است، که این پرسشی است مشروع و با بیان چهار قاعده می‌توان به آن پاسخ گفت:

قاعدۀ نخست: احکام شریعت از نظر قطعیت بر چند مرتبه‌اند:

مرتبۀ اول: احکام قطعی: و آن احکامی است که ادلۀ آشکار و واضح به آن دلالت دارد؛ ادله‌ای که هر کس آن را بداند در باره‌اش شکی نخواهد داشت و اگر علم به آن در بین همۀ اقشار مسلمان شایع باشد از جملۀ احکامی است که ضرورتا از اسلام دانسته می‌شود، مانند احکام وجوب نماز و زکات و حرام بودن زنا و خمر. اما اگر از بسیاری از مسلمانان پنهان باشد مانند بسیاری از مواردی که در میان علما بر آن اجماع است، جهل به این احکام، وصف قطعی بودن را از آن برنمی‌دارد، چرا که ادلۀ آن واضح و محکم است، مانند بسیاری از احکام عبادات و بیوع (خرید و فروش) و ارث و دیگر احکام.

مرتبۀ دوم: احکام ظنی (گمانی): و آن احکامی است که دلایلی دال بر آن است اما به حد قطعیت نرسیده و این احکام نیز ممکن است در میان علما محل اجماع باشد و این اجماع، باعث عدم مشروعیت اختلاف دربارۀ آن حکم استِ و امکان دارد که چنین نباشد و مسئله‌ای اختلافی باشد که در این صورت، اختلاف باید در عرصه‌ای باشد که اجتهاد در آن وارد است وگرنه اختلافی غیر معتبر و غیر موجه خواهد بود.

با این توضیح، هرگونه دعوت به شریعت باید این مراتب را در نظر داشته باشد، زیرا اختلاف تنها در برخی از احکام مرتبۀ دوم رخ داده است و آن مواردی است که ادلۀ قطعی درباره‌اش موجود نیست و اجماعی دربارۀ آن رخ نداده و برای همین مبدأ حاکم ساختن شریعت در حقیقت داخل در درجۀ قطعی است که دربارۀ آن اختلافی نیست، بنابراین پرسش «بر اساس فهم چه کسی؟» باید این را در نظر داشته باشد که اختلاف فهم در شریعت تأثیری بر این مبدأ محکم ندارد زیرا خود این محل اتفاق است و حتی اگر برخی از احکام تفصیلی بر وی پنهان بماند یا برای کیفیت پیاده‌سازی شریعت در برخی قضایا پاسخی نداشته باشد باید اصل مبدأ حاکم سازی شریعت را پاسداری کند و به سبب پرسشی که پاسخ به آن را نمی‌داند آن را رد نکند و این قضیه‌ای است منهجیِ ضروری که باید به آن توجه کرد؛ تشکیک در جزئیاتی معین، نباید سبب نقض اصول محکم باشد.

قاعدۀ دوم: وجود یک رویکرد موضوعی برای تعامل با اختلافات درون شریعت:

وجود اختلاف در احکام شریعت به این معنا نیست که هر اختلافی پذیرفته است، بلکه روشی علمی و موضوعی منضبط وجود دارد که در نگاه به احکام شریعت باید از آن آغاز کرد و این روش مورد اتفاق است و مورد اختلاف نیست. بنابراین صرف وجود یک اختلاف معنی‌اش این نیست که هر نظر مخالفی از نظر شرعی نیز معتبر است بلکه در نظر و گفتمان باید از روش معتبر بهره جست، یعنی همان روش اجتهاد شرعی مبنی بر علم به کتاب و سنت و شناخت شرایط واقع و شناخت مقاصد شریعت و فرجام‌های پیاده‌سازی احکام. و هر فهمی که بر اساس روشی موضوعی نباشد اختلاف برخاسته از آن نیز به مجرد این‌که اختلاف است، معتبر نیست.

قاعدهٔ سوم: در صورت پذیرش اصل شرعی، اشتباه در اجتهاد مورد چشم‌پوشی است:

هنگامی که مشخص شد احکام شرعی دارای مراتب‌اند و نظر در احکام مستلزم منهجی شرعی است، این وقوع برخی اشتباهات را در اختلافات شرعی ممکن می‌داند و این اشتباهی در صورتی توجیه می‌شود که در آن دسته از احکام اجتهادی رخ دهد که دربارهٔ آن نص واضح و بدون معارض نباشد و ممکن است این اجتهاد در احکام قطعی و متّفق علیه پذیرفتنی نباشد. حکم بر یک اختلاف به عنوان اختلافی غیر موجه به معنای فاسق دانستن یا گناه‌کار دانستن مخالف نیست بلکه حکم بر مسئله بر حسب ادلهٔ آن است اما آن‌که اجتهاد

ورزد و در حد امکان تلاش کند و سپس دچار اشتباه شود، دربارهٔ او می‌گوییم: خداوند کسی را جز به اندازهٔ توانش تکلیف نمی‌دهد.

بلکه حتی اگر اشتباه از این حد فراتر رود و شخص مرتکب مخالفت با نص قطعی شود و معذور نباشد؛ این تقصیری از جانب اوست و به اندازهٔ سهل‌انگاری و تفریطش محاسبه می‌شود اما در هر صورت وضع او بسیار بهتر از کسی است که یک اصل شرعی را به کلی نقض کرده و این نشان‌دهندهٔ خطورت تفریط دربارهٔ یک اصل به دلیل وجود اختلاف [در فرع] است و برای مسلمان لازم است که نسبت به خطر کوچک شمردن اصل تحاکم به شریعت و عدم رجوع به آن به سبب اختلاف در برخی احکامش، هشیار باشد.

قاعدهٔ چهارم: حاکم ساختن شریعت بر شرایط واقع، نیازمند به اجتهادی وسیع‌تر است:

پیاده‌سازی شریعت در یک شرایط معین، نیازمند مراعات عوامل تاثیرگذار جدیدی است که به توانایی و امکان، و مصالح و مفاسد مترتب بر آن و تغییر عرف‌ها و دیگر عوامل بستگی دارد... این عوامل در تحکیم شریعت تاثیرگذار است و عرصهٔ اجتهادِ مربوط به شرایط واقع را وسیع‌تر می‌سازد، زیرا در چنین شرایطی کار فقیه ترکیبی از دو مسئله است: نخست: نگاه در ادلهٔ شرعی برای استنباط حکم شرعی که ممکن است در این عرصه اختلافاتی رخ دهد؛ و دوم: پیاده ساختن حکم شرعی برگرفته از ادلهٔ شرعی و پیاده ساختن آن بر شرایط واقع که در این عرصه نیز ممکن است اختلافاتی رخ دهد. این روشن می‌سازد که چرا هنگام پیاده

ساختن احکام شرع در شرایط واقع، اختلاف نیز شدیدتر می‌شود، زیرا این‌جا در برابر دو عرصه قرار داریم که ممکن است مورد اختلاف باشند.

مهم آن‌که، درک وسیع‌تر شدن عرصۀ اختلاف نباید اصل رجوع به شریعت را الغا کند یا در آن ایراد وارد سازد. یعنی اگر شخصی در این عرصه اختلافی در حد تباین دید جایز نیست که به سبب آن اصل بازگشت به شریعت را کوچک جلوه دهد؛ زیرا اختلاف در تحکیم شریعت در یک شرایط خاص به معنی اختلاف دربارۀ اصل تحکیم شریعت نیست و بر این اساس، حاکم بودن شریعت بر شرایط واقع محل اختلاف نیست و بلکه اختلاف در شرایط واقع و طبیعت آن و پیاده‌سازی حکم مناسب شرع برای آن است که مساحتی وسیع را برای اجتهادِ روا می‌طلبد.

خلاصه این‌که: مقولۀ «شریعت بر اساس فهم چه کسی؟» اثری منفی در کوچک شمردن مرجعیت شریعت در درون برخی از مردم دارد؛ از یک سو او مسلمان است و شریعت را حاکم می‌بیند و رد آن را در دل تحمل نمی‌کند، اما از سوی دیگر این اختلاف را برای خودش غیر قابل هضم می‌داند و چه بسا همین باعث شود مرجعیت شریعت را عملا نپذیرد هر چند به شکل نظری قبولش داشته باشد. این رخنه‌ای است که می‌تواند در اندیشه و دل مؤمن اثر بگذارد و واجب است نسبت به آن آگاه باشد؛ چرا که صرف وجود اختلاف در یک چیز حجیت آن را الغا نمی‌کند. شریعت حجت است، حتی اگر دربارۀ آن اختلاف پیش آید زیرا اختلاف در همۀ شریعت واقع نشده و بلکه در برخی از احکام آن رخ داده و این اختلاف نیز محکوم

به روش‌مندی علمی در بررسی و تعامل با آن است. اگر مسلمانی همهٔ این‌ها را نداند و به تسلیم به اصل حاکمیت شرع اکتفا کند ـ اگر چه برخی از جزئیاتش برایش پنهان بماند ـ باز هم به اصل و ریشه چنگ زده و این اصل نباید با شک‌اندازی در جزئیاتی که شخص قادر به پاسخ‌گویی درباره‌اش نیست نقض شود.

(۲۶) شریعت نظامی سیاسی خاصی را نیاورده است

قائلان به این مقوله گمان می‌کنند که آن‌چه می‌گویند مسئله‌ای مُسَلّم است و نیازی به نظر و تأمل چندانی ندارد، سپس از همین مقوله به نتایجی چند می‌رسند. پیش از آن‌که به مناقشهٔ هر یک از نتایج این مقوله بپردازیم، مهم است که از تحریرِ هدفِ این مقوله یعنی «نظام سیاسی خاص» آغاز کنیم. این جمله تا حدی مبهم و کلی است و نیاز به قدری توضیح دارد.

منظور از نظام سیاسی خاص، احتمالا یکی از این دو است:

معنای نخست: جنبه‌های تفصیلی و جزئیات ادارهٔ امور حکومت و توزیع وظایف و صلاحیات و آن‌چه منافع معیشتی مردم را در هر نظام سیاسی معاصری تأمین می‌کند و آن‌چه ماهیت این دوران و امور جدید و ابزارهای نوین که پیش از این موجود نبوده اقتضا می‌کند؛ بنابراین منظور گوینده این است که شریعت دربارهٔ این قضایای اجرایی به تفصیل چیزی نگفته که لازم باشد به آن پای‌بند باشیم؛ همچنان‌که همهٔ این‌ها را بنابر اصل اباحه و چشم‌پوشی ترک گفته و می‌توانیم این بخش را دایرهٔ امور واگذار شده در سیاست شرعی بنامیم، یعنی شریعت این عرصهٔ سیاسی را به مردم واگذار کرده تا قوانین و دستورالعمل‌هایی را به فراخور مصلحت عمومی وضع کنند.

این معنایی صحیح است. سیاستِ موافق با شریعت آن نیست که عینا ـ به نص ـ در شرع آمده باشد، بلکه هر سیاستی که مصالح مردم را محقق سازد و مفاسد را از آنان دور سازد سیاستی است شرعی اگر چه به نص در شرع نیامده باشد تا وقتی که در مخالفت با شرع نباشد.

معنای دوم: این‌که شریعت در سطح قانون و احکام تشریعی سیاسی هیچ حرفی برای گفتن ندارد و احکام شریعت و حدود و مقاصد آن ربطی به نظام سیاسی ندارد و ما ملزم نیستیم که در نصوص شرع به جستجوی چیزی در این عرصه بپردازیم.

اما این اشتباهی آشکار است چرا که احکام شریعت همهٔ امور زندگی را در بر می‌گیرد و محدود به تنظیم رابطهٔ فرد به پروردگارش نیست تا آن‌که بگوییم دربارهٔ امور مربوط به نظام سیاسی چیزی نگفته است، بلکه شریعت نظامی است که رابطهٔ مسلمان با پروردگارش و خودش و دیگران و هر آن‌چه در اطراف اوست را ساماندهی می‌کند، چنان‌که جامعهٔ مسلمان را شکل می‌دهد و وظایف و محدودیت‌هایش را مشخص می‌سازد.

شریعت در هر عرصه‌ای طبیعت آن عرصه و آن‌چه مصلحت را در آن محقق می‌سازد در نظر گرفته است. عرصهٔ سیاست نیز از آن‌جایی که مجالی است گسترده برای پارامترهای متغیر و تحت تاثیر شرایط جدید است و بنابر تغییرات زمان و مکانش و کشمکش مصالح و مفاسد دچار تغییر می‌شود، شریعت برای آن در بخش اباحه فضایی وسیع را در نظر گرفته و در نتیجه بزرگترین باب در عرصهٔ سیاست، عرصهٔ مباح و رواست. در نتیجه هر رفتار سیاسی که در مخالفت با شرع نباشد تا هنگامی که یک مصلحت را محقق می‌سازد یک رفتار شرعی است،

اما این بدان معنا نیست که شریعت در جانب سیاسی هیچ احکام و حدودی را حاکم نساخته، بلکه در شریعت جمله‌ای از احکام و تشریعات متعلق به نظام سیاسی وجود دارد که باید به آن ملزم بود، چنان‌که برای مسلمان واجب است در عبادات شخصی و معاملات و احکام ازدواج و دیگر مسائل به احکام شرع پای‌بند باشد و در وجوب پای‌بندی به شرع و ضروری بودن آن تفاوتی بین یک باب و دیگری نیست.

این نوع از سیاست شرعی از قبیل سیاستِ منصوص است و از جملهٔ احکام و قوانینی است که زندگی سیاسی را سامان می‌بخشد؛ این دایرهٔ منصوص به همراه دایرهٔ واگذار شده به مردم (غیر منصوص) در تکامل با یکدیگر چیزی را تشکیل می‌دهد که به آن سیاست شرعی می‌گویند.

بنابراین واضح گشت که این سخن که در اسلام هیچ‌گونه قوانینی در ارتباط با نظام سیاسی وجود ندارد، نوعی اعلام موضع سکولار اما با لفظی جدید و ورود به این عرصه اما از راهی دیگر است، زیرا سکولاریسم به معنای دور نگه داشتن دین از تاثیرگذاری در قوانین است تا آن‌که به رابطه‌ای شخصی تبدیل شود که هیچ کاری با امور عمومی ندارد و هنگامی که مدعی می‌شوی که شریعت دربارهٔ کل نظام سیاسی هیچ حرفی ندارد و همه‌اش به اجتهاد بشری مربوط است، بنیان این سخن بر یک فلسفهٔ سکولار یعنی سرکوب دین و دور ساختن آن از مرجع بودن و تاثیرگذاری در ساماندهی جامعه است، یعنی به جای آن‌که به شکل مستقیم شریعت را رد کنند ـ چنان‌که در گفتمان صریح سکولار است ـ به این شکل آن را دور می‌زنند.

این گفتمان ناشی از ندیدن جمله‌ای از حقایق مربوط به حقیقت دین اسلام است؛ احکام شرعی مربوط به ساماندهی امور حکومتی بسیار است و واجبات و حدود و حرام‌هایی الزام آور را در برمی‌گیرد. احکامی که هر نظام سیاسی که اسلام را مرجعیت خود می‌داند باید آن را پاس بدارد. بنابراین کسی که می‌گوید اسلام نظام سیاسی معینی را در نظر نگرفته و منظورش جنبۀ اجرایی باشد، از یک جهت حرفش درست است اگرچه لفظی که به کار برده مبهم است و ممکن است دچار بدفهمی شود اما ادامه دادن به نفی رابطۀ شریعت با سیاست با وجود آشکار بودن این‌گونه احکام شرعی مربوط به عرصۀ سیاست نوعی عناد در مخفی ساختن حقیقت است چرا که احکام شرعی خود دلیل است و مسلمان در برابر آن راهی ندارد جز گفتن آن‌چه خداوند به او امر نموده:

{إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا} [نور: ۵۱]

(گفتار مؤمنان هنگامی که به سوی الله و پیامبرش خوانده شوند تا میان‌شان داوری کند، تنها این است که می‌گویند: شنیدیم و اطاعت کردیم)،

{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [احزاب: ۳۶]

(و هیچ مرد و زن مؤمنی را سزاوار نیست که چون الله و پیامبرش به کاری فرمانده دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد).

مسلمان معاصر باید نسبت به نفوذ مفاهیم سکولار از نفوذگاه‌های جدید هشیار باشد؛ سکولاریسم یک ایدهٔ مرکزی سخت است که می‌تواند با فرم‌های گوناگون برای خود راه نفوذ بیابد. آگاهی از جوهر ایدهٔ سکولاریسم ضامنی برای کشف آن ـ در هر شکل و لباسی ـ است.

این‌جا مقوله‌ای دیگر ـ در یاری این مقوله ـ به میان می‌آید، به این عنوان که: شریعت در باب نظام سیاسی جز اساسیات و قواعدی کلی مانند عدالت و شوری و مانند این ارزش‌های والا، سخن دیگری نگفته، اما بقیهٔ احکام نمانیدهٔ مصلحت‌هایی است که تغییر زمان و مکان و اختلاف بزرگ میان دوران‌ها را که نیازمند اجتهاد مصلحت‌نگرانهٔ بزرگی است در نظر می‌گیرد.

شکی در ضرورت اجتهاد مصلحت‌نگرانه نیست و دربارهٔ نقش و حضور بارز این اجتهاد در شریعت بحثی نیست، اما تقریر این اجتهاد نباید دستاویزی برای دور انداختن احکام و تشریعات تفصیلی شرع باشد. توجه به اهمیت مصلحت پیش‌تر در شریعت مقرر و از نگاه فقهی مورد اتفاق است، بنابراین این‌جا جز کوچک شمردن احکام تفصیلی حرف جدیدی به میان نیامده است.

اگر در موضع مردم در برابر ارزش‌های کلی مانند عدالت و آزادی و شورا و مانند آن دقت کنی خواهی دید که به طور کلی همه دربارهٔ این ارزش‌ها موضعی مثبت دارند و اختلاف میان سکولاریسم و اسلام در تفاصیل و جزئیات درونی این ارزش‌های کلی و میزان الزامی بودن احکام جزئی در سطح قانون‌گذاری است که آیا این قوانین برای سیاست‌مدار الزامی است یا آن‌که احکامی است تاریخ‌مند که مربوط به شرایط زمانی و مکانی خود است یا وابسته به مصلحت که سیاست‌مدار هرگاه آن را به صلاح بداند به اجرایش می‌گذارد؟

سکولاریسم درباره بسیاری از جزئیات مربوط به این ارزش‌ها و نمودهای واقعی آن با اسلام اختلاف دارد و از سوی دیگر خواهان غیر الزامی بودن احکام قرآنی و نبوی است و این نمود عملی جدایی دین از حکومت است، به خلاف اسلام که برای این ارزش‌ها جمله‌ای از تفصیلات را ذکر کرده و بسیار دربارهٔ مضامین درونی ارزش عدل و حدود آزادی سخن گفته همراه با واجب دانستن سلطهٔ احکام شرع بر نظام سیاسی و این‌که این احکام دارای صفت الزام است که حکومت باید به آن پای‌بند باشد و در عمل نیز آن را الزامی بداند، پس هرآن‌چه از امور سیاست که در نص آمده در دایرهٔ الزام شرع است و آن‌چه در نص نیامده مجال اجتهاد سیاسی است که وابسته به مصلحت معتبر است چرا که تصرّف درباب امور شهروندان وابسته به مصلحت است.

در حقیقت ارزش‌های اساسی عام صرفا شعارهای زیبا و خالی از مضمون درونی نیست و ارزش‌ها نمی‌تواند جدا از قوانین تفصیلی و جزئیات تعیین کننده‌اش باشد. عدل یک مبدأ

کلی و همه درباره‌اش اتفاق نظر دارند، اما شریعت حاوی جزئیات پرشماری است که ماهیت عدل در اسلام را مشخص می‌کند و ویژه بودن اسلام را در این زمینه آشکار می‌سازد. هر ملت و تمدن و دینی حاوی جزئیاتی است که به شرح این مبادی کلی می‌پردازد و همین جزئیات است که اندیشه و دین و فرهنگ هر ملتی را ویژه می‌سازد و کسی نیست که بگوید: من ـ بدون هیچ مرز و محدوده‌ای ـ تنها به اصول کلی پای‌بندم.

مقتضای عدالت در اسلام این است که در برخی از جزئیات میراث، مرد بهرهٔ بیشتری داشته باشد، در حالی که در بینش سکولار معاصر این نوعی ستم در حق زن است. بر اساس رویکرد اسلام، لازم است که دین مردم از طریق منع هرگونه تعدی به حرمت‌های الهی حفظ شود که این در مفهوم شرعی از عدل و رحمت است، اما نزد دیگران نوعی ستم و تعدی است. مسلمان در برابر حکم قطعی خداوند حق انتخاب ندارد، اما در سایهٔ آزادی به مفهوم لیبرال، این نوعی استبداد است. و این‌گونه خواهی دید که هر فرهنگی این ارزش‌های کلی را بر اساس مبانی خود شکل می‌دهد و تصور می‌کند.

بنابراین هرگاه مسلمانی بگوید: من به عدالت و شورا و آزادی پای‌بندم، بدون آن‌که جزئیات و تفصیلات احکام شرع را در نظر بگیرد، او در حقیقت جز به برخی شعارهای کلی که اساسا محل بحث نیست اعلام پای‌بندی کرده؛ چیزی که نمایان‌گر ویژگی‌های نگرش اسلامی نیست.

برای همین، حقیقتِ کسی که می‌گوید ما ملزم به مبادی هستیم تنها در میزان پای‌بندی او به تفصیلات تعیین کننده و شرح دهندهٔ این مبادی مشخص می‌شود. ما چیزی به نام «آزادی» بدون توضیحِ حقیقت و ماهیت و فلسفه‌اش، نداریم. اما در حقیقت بسیاری از آنان پای‌بند به آزادی‌اند اما بر اساس مرجعیت لیبرال و گمان می‌کنند که اسلام آزادی را به عنوان یک اصلی کلی عام پذیرفته و آورده است، سپس به نام این این آزادی [بی حد و ناواضح] هر چقدر از مفاهیم لیبرال را که دوست دارند در قالب اسلامی خالی می‌کنند!

خلاصه این‌که: مبادی کلی بدون قوانین تفصیلی وجود خارجی ندارد؛ در چنین حالتی فرد مسلمان یا به آن‌چه در احکام شرع آمده پای‌بند می‌شود یا آن‌که مجبور می‌شود ملغمه‌ای از قوانین جزئی اما از مراجع گوناگون بسازد و گمان کند که این‌گونه به آن کلیات وفادار مانده است.

شاید گفته شود: اما همچنان دربارهٔ جزئیات این مبادیِ کلی، عرصه‌ای گسترده برای اجتهاد و اختلاف معتبر وجود دارد.

این‌جا می‌گوییم: ما منکر این نیستیم، اما سخن ما متوجه کسانی است که تنها به سوی این مبادی کلی فرا می‌خوانند اما پس از آن نسبت به تشریعات و جزئیات مربوط به آن کوتاهی می‌ورزند، اما آن‌که کلیات و جزئیات را با هم می‌پذیرد و به آن دسته از احکام محکم جزئی پای‌بند است و سپس عرصهٔ ظنیات را با ابزارهای شرعی مورد بررسی قرار می‌دهد و آن‌چه را به گمان خود به آن کلیات نزدیک‌تر می‌داند برمی‌گزیند، پاسخ ما متوجه او نیست.

این‌جا شاید بپرسند: آیا این سیاسی کردن دین نیست؟

این‌جاست که باید یادآور شویم که اصطلاحات به ذات خود نباید در دل مسلمان ترس یا دلهره بیفکند؛ دربارۀ سیاسی کردن دین نیز اگر منظور از آن سوء استفاده از دین یا برخی از احکام دینی برای رسیدن به منافع شخصی یا حزبی باشد چنین کاری آشکارا نکوهیده و بلکه در تضاد با احکام و مقاصد شریعت است و مرتکب آن به اندازۀ جرمی که مرتکب شده سزاوار عیب و نکوهش است، اما این انحراف مخصوص دین نیست بلکه هر ارزش زیبایی می‌تواند از سوی همۀ گروه‌ها مورد سوء استفاده یا سیاست‌زدگی قرار گیرد.

اما اگر منظور از سیاسی کردن دین، طعنه زدن به مطالبۀ حاکم سازی شریعت و التزام به احکام آن در امور جامعه باشد، این طعنه از دو جهت خطاست:

خطای نخست: ارتکاب ستم در حق مخالفان با طعنه زدن به آنان بدون موجب، و نه تنها این، بلکه در امری که شایستۀ ثنا و ستایش‌اند.

خطای دوم: این‌که پیاده‌ساختن اسلام را سیاسی کردن آن نامیده‌اند و این نشان می‌دهد که گویندۀ این سخن معتقد است که اسلام اساساً ربطی به سیاست ندارد و هرگونه عملی ساختن اسلام در جانب سیاسی به معنای استفاده از آن در جای نادرست است و این ـ چنان‌که می‌بینید ـ نشان دهندۀ تاثیر گرفتن واضح گوینده‌اش از مرجعیت سکولار در دور ساختن دین از نظام سیاسی و امر عمومی است.

شبیه به این، سخن کسانی است که از «اسلام سیاسی» می‌گویند؛ که اگر منظور آنان افراد یا گروه‌های خاصی است می‌تواند از آنان به اسم خودشان نام ببرد و با عدل و انصاف به انتقادشان بپردازد، بی‌آن‌که لفظی را به کار ببرد که توهم وجود نسخه‌های گوناگون از اسلام را به وجود آورد و این‌که یکی از این «اسلام‌ها» دین را وارد امر سیاسی می‌کند! چنین نام نهادنی گمراه کننده و فاسد است و از دایره لغات سکولار به فرهنگ آنان نفوذ کرده است. از نگاه آنان اسلام رابطه‌ای است میان بنده و پروردگارش و ربطی به ساماندهی زندگی و معیشت مردم ندارد. در نتیجه هر حکمی که با مزاج سکولار آنان در تضاد باشد را «اسلام سیاسی» می‌نامند، به این معنای که این اسلام واقعی نیست، یعنی اسلامی که تنها به جنبۀ عبادت‌های فردی مربوط است، یعنی همان تصوری که سکولاریسم از دین دارد.

(۲۷) سکولاریسم تنها راه حل است

این عبارت بر حسب حالت تنفر جامعه از سکولاریسم گاه به گاه آشکار و سپس پنهان می‌شود؛ هرگاه جامعه‌ای معین به دلیل گسترش آگاهی از حقیقت سکولاریسم و دشمنی آن با دین، بدبینی به سکولاریسم گسترش می‌یابد این عبارت نیز از عرصهٔ عمومی ناپدید می‌شود و با کم شدن نفرت از سکولاریسم دوباره به سطح می‌آید.

عقب‌نشینی این عبارت از عرصهٔ عمومی به سبب دین‌داری جامعه و رد آن به معنی عدم وجود آن نیست، اما باعث می‌شود پراکنده شده و در نقاب سخنانی دیگر که همین معنا را می‌رسانند ظاهر شود هرچند این عبارت‌های جایگزین به حِدّت و وضوع عبارت نخست نباشد. عباراتی که مفاهیم سکولار را به سان طوق نجاتی به جوامع مسلمان عرضه می‌دارد، اگرچه به صراحت از لفظ سکولاریسم استفاده نمی‌کند.

با بررسی دقیق این مقوله و طرح این پرسش که: سکولاریسم راه حل چه چیزی است؟
می‌توان به پاسخ‌هایی چند رسید که هر پاسخ، مقوله‌ای نیازمند به بررسی است:

مقولهٔ نخست: سکولاریسم راه حل رهایی از استبداد است:

شکی در این نیست که درون‌های سالم استبداد و سرکشی حاکمان را بد می‌دارد. کیست که زندگی در سایهٔ استبداد و سرکشی و فساد حاکمان را تاب بیاورد؟ این امری است فطری که همه بر آن اتفاق نظر دارند و همه خواهان جامعه‌ای هستند که عدالت و حفظ حقوق و

آزادی‌ها بر آن حکم‌فرما باشد و ستم و تجاوز در آن رخ نمی‌دهد. این‌جا این مقوله از عاطفهٔ انسانیِ خواهان حقوق و عدالت و آزادی بهره می‌برد تا اندیشهٔ سکولاریسم را قابل پذیرش سازد. بر اساس این ادعا، سکولاریسم تنها راه حل رسیدن به این بهشت موعود است.

اما پرسش دشواری که نیازمند پاسخ است این است که: **رهایی از سیستم‌های مستبد چه ربطی به سکولاریسم دارد؟**

این‌جاست که ایراد این‌گونه تقلیل و سطحی‌سازی‌ها آشکار می‌شود و با پاسخ‌هایی روبرو می‌شویم که به اساسی موضوعی و درست تکیه ندارد؛ در نتیجه این مقوله به شدت ضعیف نمایان می‌شود، زیرا عدالت و آزادی و کرامت به صرف سر دادن شعار و سخنان پرطمطراق محقق نمی‌شود بلکه نیازمند یک سیستم متکامل و فرهنگ عمومی و مؤسساتی قدرتمند است... همهٔ این‌ها سال‌های نوری با این اندیشهٔ ساده که سکولاریسم راه حل است یا نیست، فاصله دارد. در حقیقت چنین سخنی از قبیل سرگرمی‌های فکری است که از جستجو در اسباب واقعی علاج مشکلات روی برتافته و مشکلی جدید می‌سازد که هیچ ربطی به هیچ درمانی ندارد.

این‌جا گفته می‌شود: پس نظام سکولار غرب که توانسته نمونه‌ای قوی برای حفظ حقوق و آزادی‌ها باشد چه؟

پاسخ به این مقوله به دور از مناقشهٔ جزئیاتی که زیر مفهوم آزادی و حفظ حقوق قرار می‌گیرد ـ که آیا در تصور شرعی مورد پذیرش است یا خیر ـ این است که: موفقیت یک تجربهٔ سکولار خاص در مکان یا زمانی خاص معنایش این نیست که سکولاریسم راه حل جادویی برای موفقیت در هر زمان و مکانی است. سکولاریسم در فرهنگ غربی به یک تجربهٔ تاریخی طولانی مملو از روابط پیچیده و در هم تنیده میان عقاید دینی و حکومت‌های دنیوی آنان است و از پی این تجربهٔ خسته کننده، این انتخاب (سکولاریسم) سر بر آورده است که مؤسسات و حکومت‌های خود را بر آن بنا کردند. بنابراین این انتخاب ویژگی خودش را دارد و موفقیت تجربهٔ سکولار برای فراهم آمدن برخی از مظاهر عدالت و آزادی در یک سیاق خاص معنایش آن نیست که این تجربه در همهٔ سیاق‌های دیگر موفق خواهد بود. از سوی دیگر همین‌طور که برخی سیستم‌های سکولار در حفظ حقوق آزادی‌ها در سطح بالایی قرار دارند، سیستم‌های سکولار دیگری نیز در سرکوب انسان‌ها و ویران‌سازی جوامع و زیر پا نهادن حقوق پروندهٔ سیاهی دارند. بنابراین اندیشهٔ حفظ حقوق از دریچهٔ سکولاریسم نوعی ساده‌اندیشی فکری و تاریخی است.

بر این اساس، کپی کردن این انتخاب و تعمیم آن بر همهٔ مردم یک نوع تنبلی فکری است که به تعطیلی عقل می‌انجامد، آن‌طور که جز با عینک دیگران نمی‌بیند و بلکه نشان‌گر نوعی شکست درونی است که به از کار افتادن دستگاه ایمنی ذاتی انسان منجر می‌شود، آن‌طور که گمان می‌کند راهی برای رهایی نیست جز تقلید جای پای دیگران.

اما اگر اساس‌های سکولاریسم را تفکیک کرده و به آن دقت کنیم و به شرایط تولد این اندیشه که چگونه به نزع قدسیت از هر چیز و خالی شدن جوانب گوناگون زندگی از ارزش و اخلاق انجامید و انسان را به یک کالا و ابزار مصرفی تبدیل کرد و دیگر ایرادهای این ایده، به سطحی بودن این دست شعارها که چنین راه حل‌هایی را برای شرایط پیچیده واقع پیشنهاد می‌کند، پی می‌برد.

بنابراین، رهایی از استبداد و طغیان و جستجوی حقوق و آزادی‌ها انگیزه‌ای مهم و ضروری است، اما این تصور که سکولاریسم راه حل است، یک توهم بزرگ و حالتی روانی است که تاثیر گرفتگان از سکولاریسم را آرام می‌کند، چون سکولاریسم را می‌خواهند!

مقولهٔ دوم: سکولاریسم راه حل اختلافات عقیدتی و دینی است

این‌جا حرف از اختلافات عقیدتی بزرگِ میان مردم پیش می‌آید. گوینده نیز با طول و تفصیل دربارهٔ اختلافات دور و دراز میان ادیان و درونِ یک دین سخن می‌گوید که چگونه در عالم واقع مذاهب به جان هم می‌افتند و تکفیر و جنگ و درگیری به سبب اختلاف در دین و اعتقاد رخ می‌دهد و این چیزی است که با بررسی تاریخ و حال قابل مشاهده است، بنابراین تنها راه حل سکولاریسم است؛ چیزی که همهٔ این افکار و عقاید را به گوشه برده و دیگر هیچ تاثیر بدی بر زندگی مردم و روابطشان نخواهد گذاشت.

بدون شک اختلاف در دین و عقیده یکی از اسباب دشمنی شدید میان مردم است و چه بسا به سبب آن ستم‌ها رخ دهد و به حریم مردم تجاوزها شود. فرهنگ غرب اما به سبب تجربۀ تاریخی آنان با دین، سکولاریسم را راهی برای حل این خلافات دانسته است، چنان‌که مفهوم دین در تاریخ آنان رو به ضعف نهاد و دشمنی‌ها بر سر آن شدت گرفت و از سوی دیگر دچار تحریف شد، بنابراین راهی جز یک نظام جایگزین نبود.

مشکل اما در عبور از این تجربه و پیاده ساختن آن بر تاریخ اسلام است که نشان‌گر خطایی است بس بزرگ و قصور در درک حجم تفاوت‌ها میان یک سیاق تمدنی و سیاق تمدنیِ کاملا متفاوت با آن است؛ در تاریخ اسلام و در طول سیزده قرن، سلطه از آن شریعت بوده است و در این مدت زمان دولت‌های گوناگونی در سرزمین‌ها و دوران‌های متفاوت قدرت را به دست داشته‌اند و کسی در طول این مدت به این نتیجه نرسیده بود که مشکل در خود دین است، بلکه اسباب ستم و دشمنی‌ها را به اموری دیگر ارجاع می‌دادند، اما خود دین محل اتفاق همه بود اگرچه در برخی از احکام و پیاده‌سازی‌های آن با هم اختلاف داشتند. در حقیقت بازگشت به دین ضمانتی است برای احقاق حقوق و داوری در اختلافات و بستن راه دشمنی، اما الغای آن دروازه را برای اختلافات و درگیری‌های بیشتری باز خواهد گذاشت.

اسلام، همان دینی است که اقامۀ عدل را میان مردم تضمین می‌کند، در نتیجه کسی که محدود ساختن دین را از طریق سکولاریسم و الغای سلطۀ اسلام در عرصۀ عمومی یا سیاست را مطالبه می‌کند به زبان حال و مقال می‌گوید که اسلام دین حق نیست و حاکم ساختن آن

و پیاده کردنش، هدایتی که بشر امیدش را دارد برآورده نمی‌سازد و ضمانت‌های لازم را برای حاکم ساختن عدالت مطلوب در خود ندارد. ما از این‌که یک غیر مسلمان چنین سخنی را بر زبان آورد تعجب نمی‌کنیم و آن را پیش‌بینی می‌کنیم و در چنین حالتی با وی دربارهٔ درستی دین اسلام و محاسن و فضایل آن سخن می‌گوییم، اما تعجب از مسلمانی است که به درستی این دین باور دارد و سپس چنین چیزی می‌گوید، زیرا اعتراف به درستی دین اسلام و خدایی بودن آن، موجب این است که باورمند به این دین همهٔ هدایت و عدل را در محقق ساختن و حاکم ساختن آن بداند.

در حقیقت چنین ادعایی بر اندیشه‌ای ساده‌انگارانه بنا شده است، و آن این است که چون میان مسلمانان دربارهٔ برخی از جزئیات حکومت‌داری در اسلام اختلاف نظر هست، باید اسلام را به طور کلی از شما مسلمانان دور ساخت و نظامی را که کاملا مخالف دین شماست و به آن راضی نیستید و به درستی‌اش باور ندارید به زور بر شما حاکم ساخت، زیرا این تنها راه حل است!

اما این نظریه در حقیقت هیچ راه حل درستی را در خود ندارد و پیاده ساختن قوانین سکولار بر مردم با استفاده از آتش و آهن و دور ساختن زورکی شریعت معنی‌اش این نیست که راه حل را ارائه داده‌ای بلکه این به معنای استبداد است و با استبداد می‌توان بر اساس هر نظامی ـ سکولار یا غیر سکولار ـ حکومت کرد و این معنایش آن نیست که راه حلی را مطرح کرده‌ای. حقیقت راه حل سکولار نیز یعنی پشتیبانی از تغییر جبارانه و دور ساختن شریعت

با استفاده از زور و سپس قانع ساختن مردم به این‌که این همان راه حل است، زیرا شما ـ به دلیل آن‌که قدرت در دستان ماست ـ راه حل دیگری ندارید و هر راه حل دیگری بر اساس منطق قدرت ـ نه قدرت منطق ـ مردود است!

این‌جا یک معنای محوری نیز باید در ذهن خواننده حاضر باشد و آن این است که سیستم‌های سیاسی در واقعیت بر اساس قناعت همهٔ مردم شکل نمی‌گیرد، طوری که یک سیستم برای همهٔ مردم پذیرفتنی و قانع کننده باشد. این یک تصور ایده‌آل است که در واقع بشری وجود نداشته و ندارد. همهٔ سیستم‌ها با استفاده از قدرت خود را حاکم می‌سازند و سپس در راه قانع کردن ملت تلاش می‌کنند و قضیهٔ خود را عادلانه و نظام خود را زیبا معرفی می‌کنند و در عین حال می‌دانند که هرچقدر از قدرت اقناع بالایی برخوردار باشند و هر قدر به نیکی عدالت را برپا سازند باز هم قشری از مردم از این سیستم راضی نخواهند بود، اما این مانع از برپایی سیستم‌ها نیست.

این را برای آن می‌گوییم که وقتی مشروعیت حاکمیت شریعت را تقریر می‌کنیم این را به خوبی می‌دانیم که قانع ساختن همهٔ کسانی که قرار است تحت حاکمیت اسلام زندگی کنند ممکن نیست، به ویژه اگر به اسلام باور نداشته باشند. این بر کسی پوشیده نیست که غیر مسلمان ترجیح می‌دهد بر اساس دین و باور خودش بر وی حکومت شود، اما درست نیست که این حقیقت سببی برای الغای حکم اسلامی شود که به آن باور داریم و مسلمانان را از پذیرش حکم پروردگار محروم کنیم و سرزمین‌های مسلمان را از نظامی که قرن‌های متمادی

بر آنان حکومت کرده دور سازیم. نمی‌شود همهٔ این‌ها را به مجرد قانع ساختن همهٔ مردم الغا کرد، زیرا این شدنی نیست و برای هیچ نظامی رخ نداده و نخواهد داد، اما آن‌چه واجب است، این است که این سیستم برای همه عدالت را تضمین می‌کند، نه آن‌که همه قانع شوند که این نظام از دیگر نظام‌ها بهتر است.

این حال همهٔ سیستم‌هاست، برای مثال نظام لیبرال می‌داند که اقشار متفاوتی از مردم مخالف این انتخاب‌اند، اما از تلاش برای قانع کردن مردم به برحق بودن خودش دست نمی‌کشد و به جستجوی انتخاب‌های جایگزین که برای مردم بهتر باشد نخواهد پرداخت بلکه سعی خواهد کرد از خلال پیاده ساختن این سیستم به دیگران ثابت کند که این بهترین انتخابِ پیش روی آنان است.

با این یادآوری به سطحی بودن این اندیشه پی خواهی برد که به مجرد وجود گروهی از مردم که حکم شریعت را نمی‌پسندند سعی در جایگزین کردن سکولاریسم با نظام اسلامی است. خنده‌دار آن است که برای راضی کردن یک گروه اقلیت سعی در حاکم ساختن زورکی نظامی را دارند که اکثریت آن را نمی‌پذیرند!

مقولهٔ سوم: سکولاریسم راه حلی برای فهم بهتر از دین است

در نگاه صاحبان این مقوله، سکولاریسم در ذات خود دشمن دین نیست و هیچ مخالفتی با دین ندارد. آنان سکولاریسم را به عنوان راه حلی ایده‌آل برای فهم صحیح و عقلانی از دین در برابر برداشت‌های تنگ نظرانه و تفسیرهای افراطی می‌دانند.

بر اساس این نگاه، سکولاریسم دین را به جایگاه طبیعی‌اش یعنی ارتباط میان بنده و پروردگار بازمی‌گرداند. رابطه‌ای روحانی و صادقانه به دور از هرگونه قید و بند بیرونی یا اجبار. از نگاه آنان این فهم سکولار از دین، همان فهم صحیح است.

اما این در حقیقت فهمِ دین بر اساس یک معیار بیگانه از آن است نه فهم آن از داخل. شخص سکولار، دین را بر اساس مبانی و اصول و احکامش نمی‌شناسد بلکه مبانی سکولار را بر آن حاکم می‌گرداند. این‌گونه، دین محکوم به مرجعیت سکولار و ابزارهای فهم آن خواهد بود. بطلان این سخن از سوی کسی که به حقیقت دین و طبیعت آن آشناست، نیاز به مناقشه‌ای طولانی ندارد و هر مسلمانی اشتباه این نگاه را به شکلی بدیهی می‌داند. زیرا اسلامی که به آن باور دارند و قرآنی که هر روز می‌خوانند و سنت پیامبرشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ که می‌شناسند، کاملا مخالف این تصویر است. برای مسلمانی که از ایمانی درست برخوردار است امکان ندارد که چنین سخنی را بپذیرد یا باور کند. او می‌داند که اسلام صرفا یک رابطهٔ محدود در دایره‌ای تنگ نیست که بنده از طریق آن با پروردگارش ارتباط بگیرد و این رابطه اگر چه بخشی از دین است اما همهٔ دین نیست، همان‌طور که می‌داند اسلام مقید به حدودی معین و محدود به آزادی فردی نیست که در برابر آزادی‌های متضاد دیگر قرار

می‌گیرد، بلکه در عمل از این وسیع‌تر می‌شود تا آن‌که بر زندگی مردم و جزئیات گوناگون آن حاکم شود.

فهم صحیح دین در سکولاریسم این است که دین را برداشته و بنابر حد و مرز سکولار تفسیر می‌کنند، بدون آن‌که در خود دین و نصوص و اصول و پیاده‌سازی‌های آن و هیچ چیز دیگری نگاه کنند، و سپس لازم است که این تفسیر را بپذیریم و برایش از آنان تشکر کنیم و پیروشان شویم، زیرا این منطق عقل و آزادی اندیشه است!

مقولهٔ چهارم: سکولاریسم راه حلی برای جلوگیری از سوء استفادهٔ از دین در اختلافات سیاسی است

ذیل این مقوله داستان‌ها و رویدادهای پرشماری را ـ راست یا دروغ ـ نقل می‌کنند تا مثالی باشد برای بهره‌برداری از دین در عرصهٔ سیاست، چه در این دوران و یا از تاریخ دوران‌های نخست اسلام یا از فرهنگ‌ها و ملت‌های دیگر. هدف چیزی نیست جز بازی با احساسات مردم که اساسا سوء استفاده از دین را دوست ندارند تا در نتیجه به سکولاریسم راضی شوند.

اما هنگامی که انسان خردمند عاطفه را گوشه‌ای می‌گذارد و به شکل موضوعی و درست به این مقوله می‌اندیشد متوجه می‌شود که در واقع بهره‌برداری‌های سیاسی از دین نباید به چنین نتیجه‌ای برسد که سکولاریسم غربی به آن رسیده است، یعنی وجوب دور ساختن دین از فضای سیاسی. همهٔ معانی زیبا و نازیبا را می‌توان مورد بهره‌برداری یا سوء استفاده قرار

داد؛ برای نمونه: آزادی و انسانیت و حقوق بشر و امنیت و عدالت و میهن‌دوستی و دیگر مفاهیم، همه مورد بهره‌برداری سیاسی قرار گرفته و به نام آن بدترین جنایت‌ها و بزرگترین تجاوزها در حق بشر صورت گرفته، پس چرا خواستار الغای این مفاهیم نمی‌شویم تا مورد سوء استفاده قرار نگیرند؟!

کسی چنین پیشنهادی نمی‌کند. تنها دین است که این‌گونه خنده‌دار درباره‌اش فکر می‌کنند که چون برخی از آن سوء استفاده می‌کنند باید آن را الغا کرد، گویا حکم بر اساس دین باید از سوی خود پروردگار جهانیان انجام شود که هیچ سهو و اشتباه و خطا و ذره‌ای ظلم از سوی اجرا کنندگانش رخ ندهد و در غیر این صورت باید آن را به طور کلی از وجود کنار زد. بدون شک چنین طرز فکری اوج افراط است.

کسی که قصد اصلاح این امر را دارد، راه حل آن وضع ضمانت‌هایی است که از این بهره‌برداری اشتباه از دین یا سوء استفاده از آن برای ارتکاب آن‌چه خلاف دین است جلوگیری کند. چنین ضمانت‌هایی از سوی سازمان‌ها و ابزارهای لازم و فرهنگ عمیق و آگاهی است که باید در عالم واقع رخ دهد و در خرد جامعه جای گیرد تا هر شخص یا گروه یا سیستمی را که قصد بهره‌برداری از دین برای توجیه انحراف خود دارد، متوقف سازند. اما الغای دین برای جلوگیری از سوء استفاده طرز فکری اشتباه و در عین حال غیر عملی است؛ زیرا مردم به مجرد این‌که تو دین را ترک کرده‌ای آن را ترک نمی‌گویند بلکه همواره کسانی خواهند بود که صادقانه خواهان پیاده ساختن دین هستند و همین‌طور کسانی که قصد

سوء استفاده از آن را دارند، و چنین روشی عملا هیچ ثمره‌ای نخواهد داشت جز به بازی گرفتن دین شخص و انداختن آن در باتلاق شبهات.

بنابراین، سکولاریسم راه حل هیچ چیز نیست، بلکه یک کپی ناشیانه از مشکلی فرهنگی در تاریخ غرب و نوع رابطهٔ آنان با دین تحریف شده‌شان است که به سبب تنبلی فکری به سرزمین‌های اسلامی ما آورده شده تا تصور مردم را آشفته سازد، بدون آن‌که نتیجه‌ای واقعی در حفظ حقوق مردم و برپایی عدالت داشته باشد و بلکه تبدیل به بزرگترین مانع در برابر هر دعوت واقعی به سوی عدالت و حقوق شود.

(۲۸) با اندیشه باید به مصاف اندیشه رفت

بسیاری از مردم این مقوله را به زبان می‌آورند و معنای درستی را در نظر دارند و آن مناقشهٔ افکار و نقد آن و بیان ضعف و قدرت آن و پاسخ به اندیشه با اندیشه‌ای قوی‌تر است. به بیان دیگر: نگاه صحیح را باید عرضه کرد و دلایل و براهین را برای تایید آن آورد تا آن‌که اندیشه‌های منحرف از پایه ویران گردد. این‌گونه می‌توان بر تصورات مردم تاثیر مثبت گذاشت و بسیاری از مفاهیم اشتباه را تصحیح کرد.

این معنایی است صحیح که نمایان‌گر اهمیت رویارویی افکار باطل با اندیشهٔ صحیح و ضرورت عرضهٔ گفتمانی قانع کننده و مؤثر است که بر پایهٔ دلیل و برهان استوار است زیرا ممکن است بسیاری از مفاهیم باطل به سبب قالب فریبنده‌اش توجه برخی از جوانان را به خود جلب کند. کم نبوده باورهای باطلی که به سبب زیبایی ظاهرش و بیان آن در عبارت‌های زیبا در میان مردم رواج یافته، بدون آن‌که دلایل کافی در تاییدش باشد؛ این‌جاست که تفکر نقادانه پرده از بی‌اساس بودن آن برمی‌دارد و چهرهٔ بزک شده‌اش را با آب حقیقت می‌شوید.

اما چیزی که باید نسبت به آن هشیار بود این است که این عبارت گاه برای معنای دیگری به کار می‌رود و انحصار موجود در جمله برای هدفی خاص به کار می‌رود؛ این‌جا گوینده به رویارویی فکری با یک اندیشه فرا می‌خواند و هرگونه الزام یا منعی را در برابر آن رد می‌کند. وی هنگامی که می‌گوید: اندیشه را باید با اندیشه پاسخ گفت، پیامی را به این مضمون

می‌رساند که: در دنیای اندیشه، الزام یا باز داشتن تأثیری ندارد و تنها راه حل گفتگو و مناقشه است نه منع و الزام.

این مقوله مثلا هنگام ممنوعیت آن‌چه مخالفت علنی با شریعت اسلامی است یا ممنوعیت ارتداد و یا منع تشویق به فحشا و منکرات و یا جلوگیری از نشر مذاهب باطل که با اصول اسلام مشکل دارند یا ترویج کتاب‌های منحرف به میان می‌آید. این‌جاست که می‌گویند: اندیشه را تنها باید با اندیشه پاسخ گفت و فقط پولِ اصلی است که می‌تواند پول تقلبی را از میدان خارج کند، بنابراین بگذارید اندیشه‌ها رویارو شوند، در پایان این اندیشۀ درست‌تر است که پیروز می‌شود، بدون آن‌که بخواهیم مسئلۀ منع و الزام و مصادره را وارد بحث کنیم، چرا که این‌ها فایده‌ای ندارد، بلکه نتیجۀ عکس می‌دهد. این طرز فکر باعث شده که برخی از طرفداران آن به نتیجۀ دیگری برسند و آن منع هرگونه قوانین الزام آور بر اساس یک استدلال دینی است.

این مقوله از خاستگاه درستی آمده، اما دچار نوعی افراط نکوهیده شده است. اصل این گفته که با اندیشه باید به مصاف اندیشه رفت صحیح است، اما این‌که تنها راه رویارویی با اندیشه‌های باطل را گفتگو و جدل فکری بدانیم، افراط است. گفتگو و مناقشۀ برخی از اندیشه‌ها مهم و ضروری است و از سوی دیگر منع و محدود ساختن حضور آن برای تأثیر نگرفتن برخی از مردم نیز راه حل مهم و مفیدی است و تضادی بین این دو نیست، زیرا یکی برای برخی از مردم مفید است و دیگری برای گروهی دیگر.

این مسئله در ذهن انسان‌ها یک مسئلهٔ بدیهی. مردم می‌دانند که محدود ساختن برخی از اندیشه‌های زیان‌بار، بسیار مفید است. برای مثال با نگاه به اندیشه‌ای که دعوت به خشونت و تجاوز در حق مردم یا تعطیل منافع آنان و یا به خطر انداختن امنیت‌شان می‌دهد، خواهی دید که همهٔ مردم جلوگیری از نشر و گسترش چنین اندیشه‌ای را ضروری می‌دانند تا دایرهٔ کسانی که از آنان تأثیر می‌گیرند وسیع‌تر نشود و زیان بیشتری متوجه جامه نشود. این‌جا دیگر کسی را نخواهی دید که بگوید: اندیشه را باید با اندیشه پاسخ گفت! زیرا همه می‌دانند که منع، بخشی اساسی از راه حل است که با گفتگو و مناقشه و بیان ادله کامل می‌شود و میان این دو تعارضی نمی‌بینند.

مشکل این است که چنین اعتراضی تنها هنگامی مطرح می‌شود که نوع خاصی از تصورات و اندیشه‌ها بر روی میز باشد، یعنی اندیشه‌هایی که با تصورات شرعی زاویه داشته باشد. در چنین حالتی این مقوله نیز بیشتر مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد و بر زبان مردم می‌آید اما سبب اصلی معمولا پنهان است و عامل تاثیرگذار، ارزش‌های لیبرال است که برای دین هیچ جایگاهی از نظر قانونی و سیاسی قائل نیست، بنابراین جلوگیری از هر نظری ـ هر نظری که باشد ـ به سبب یک باور دینی معنایی ندارد.

اما سبب اصلی که این‌جا در پس پرده پنهان است، این است که: آیا شایسته است که دین سببی برای منع یا الزام باشد؟ نه باور درونی به این‌که اندیشه را تنها باید با اندیشه پاسخ گفت که اگر چنین بود این قاعده را دربارهٔ تمام اندیشه‌های دنیا به کار می‌بردند، اما

محدود ساختن آن به یک عرصهٔ خاص فکری، پرده از وجود عاملی دیگر برمی‌دارد که فشار حقیقی را بر صاحبش وارد می‌سازد تا چنین تصوری را بپذیرد و سپس ممکن است دچار این توهم شود که انگیزه‌اش امری معین مانند این مقوله است اما در حقیقت محرک فعال در پذیرش چنین رویکردی امری بیگانه است که ربطی به این مقوله ندارد... بنابراین، برای کسی که چنین رویکردی را پذیرفته لازم است تا از دروازهٔ اصلی وارد این بحث شود و به مناقشهٔ اصل ایراد و انگیزهٔ واقعی بپردازد، نه مقوله‌هایی غیر موضوعی.

می‌گویند: هر ممنوعی مرغوب است، بنابراین اگر چیزی را ممنوع اعلام کردی، آن را پرطرفدارتر خواهی کرد.

این عبارت نیز ممکن است در بسیاری حالات صحیح باشد، مانند منع ناصحیح یا به اعتبار سیاق‌هایی خاص، اما نمی‌تواند دربارهٔ هر منعی و در هر حالی درست باشد. با اقرار به این‌که برخی از انواع منع به این نتیجه منجر می‌شود، تصور این‌که این قانونی است همیشگی نیز درست نیست و منع همیشه باعث ایجاد رغبت در مردم می‌شود. این مسئله‌ای است واضح که مردم آن را می‌فهمند و هر نظامی در دوران ما لیستی بلند از ممنوعات را در جانب اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و امنیتی دارد و هر جامعه‌ای نیز مجموعه‌ای از عادات و سنت‌ها را دارد که هر فرد از زیر پا نهادنش خودداری می‌کند و همهٔ این‌ها در تنگ‌تر کردن عرصه بر این ممنوعات و کم کردن حضور و نفرت مردمی از آن مؤثر است و هرگز به فکر کسی

نرسیده که این منع باعث محبوب‌تر شدن این ممنوعات می‌شود یا از این بهانه برای جلوگیری از این ممنوعیت‌ها استفاده کند.

عاقلی نیست که بگوید: گذاشتن چراغ راهنمایی، مردم را برای عبور از چراغ قرمز تشویق می‌کند و وضع مجازات برای جرم باعث تقویت میل به ارتکاب جرم می‌شود یا آن‌که ممنوعیت مواد مخدر و سموم و غذاهای فاسد باعث روی آوردن بیشتر مردم به آن می‌شود. این‌ها همه از بدیهیاتی است که بر کسی پوشیده نیست.

بنابراین عبارت «فکر را باید با فکر پاسخ گفت» مقوله‌ای است محبوب و جذاب که مردم بدون سبک و سنگین کردنش به زبان می‌آورند و اگرچه در برخی جوانب ـ مثلا دربارهٔ برخی از ممنوعیت‌ها ـ که منع در آن سببی واقعی ندارد یا به روشی نادرست انجام شده، ممکن است باعث بیشتر شدن رغبت نزد بسیاری از مردم شود، اما تعمیم آن دربارهٔ هر ممنوعی یا حکم بر این‌که اصل در منع همین قانون است، نوعی جدل بیهوده دربارهٔ امری محسوس است که از عاقل سر نمی‌زند.

بر این اساس، هنگامی که برای حفظ اصول دین خود، آزادی ایراد وارد کردن در آن یا ارتداد را ممنوع می‌کنیم یا از گسترش فحشا در جامعهٔ مسلمان جلوگیری می‌کنیم، همهٔ این کارها باعث تنگ شدن عرصه بر این عوامل و محدود شدن عرصهٔ آن و زشت دانستنش توسط جامعهٔ مسلمان می‌شود نه آن‌که سببی برای محبوبیت بیشتر آن شود و چنین چیزی به ذهن

هیچ عاقلی نمی‌آید و آن‌که برای کوچک جلوه دادن منع شرعی از این عبارت استفاده می‌کند از دو جهت مرتکب خطا شده:

جهت نخست: استفادهٔ ناخودآگاه از قاعده‌ای که آشکارا از نظر عقل و واقع اشتباه است.

جهت دوم: کوچک شمردن پاره‌ای از احکام شرعی.

برای همین، نمی‌توان دربارهٔ دیگر ممنوعاتی که به حفظ امنیت یا حفظ اموال و امنیت اقتصادی یا تحصیل یا هر چیز دیگری که به زندگی مردم مربوط است از این قاعده استفاده برد و برای کسی که به الله و پیامبرش ـ صلی الله علیه وسلم ـ ایمان دارد شایسته نیست که مقام حفظ دین نزد او آن‌قدر ضعیف باشد و مسئلهٔ منع را دربارهٔ هر سبب دنیوی ـ هر چند کوچک ـ درک کند اما منعی را که مبنی بر اصول شریعت است باعث بیشتر شدن طرفداران فساد بداند!

می‌گویند: اما اندیشهٔ صحیح خود به خود اندیشهٔ اشتباه را کنار می‌زند.

این سخن تا حدی درست است؛ ایده‌ای که با ادلهٔ درست پشتیبانی شود و به روشی موضوعی و صحیح ارائه شود تاثیرش نیز قوی‌تر از اندیشهٔ باطلی خواهد بود که دلیلی ندارد و این تاکیدی است بر آن‌چه بیان شد، یعنی ضرورت توجه به دلیل و برهان برای گسترش حق و رد باطل.

اما باری دیگر می‌گوییم: این مقولهٔ درستی است که برخی از آن معنای باطلی را می‌خواهند یعنی: رد هر گونه الزام که مستندی دینی دارد. او برای هدفی باطل به سخنی درست استناد می‌جوید؛ این‌که اندیشهٔ درست، اندیشهٔ باطل را کنار می‌زند به معنای الغای عوامل مهم دیگر برای حفظ دین مردم و جلوگیری از آن‌چه برایشان زیانبار است، نیست.

این‌جا تاکید بر این مهم ضروری است که فکر کردن به روش «اندیشهٔ درست، اندیشهٔ غلط را کنار می‌زند» نوعی مقایسه است که خالی از ساده‌نگری و سطحی‌بینی دربارهٔ تاثیر آشکار اندیشه‌ها در جوامع نیست. حضور اندیشه‌ها در هر جامعه‌ای صرفا به دلیل درست بودن آن نیست. به بیان دیگر این‌گونه نیست که یک اندیشه هرچه درست‌تر و زیباتر و واضح‌تر باشد الزاما رواج بیشتری نیز خواهد یافت. این تصوری است تجریدی و خیالی به دور از درک طبیعتِ جهانِ واقع و اسباب تاثیرپذیری از اندیشه‌ها. هر اندیشه‌ای بر اساس عواملی گوناگون گسترش می‌یابد که پاره‌ای از این عوامل ربطی به فضای فکری و معرفتی ندارد. اندیشه‌هایی که ابزار رسانه‌ای بهتری در اختیار داشته باشند بیشتر از اندیشه‌هایی که از این عوامل بهره نمی‌برند رشد می‌کنند، هرچقدر این اندیشه‌ها ذاتا درست‌تر و قوی‌تر و مستدل‌تر و عقلانی‌تر باشند. همین‌طور افکاری که از پشتیبانی مالی یا سیاسی برخوردار باشند چند برابر مؤثرتر از افکاری خواهند بود که از این امتیازها بی‌بهره‌اند. در نظر گرفتن طبیعت نفس بشری و عوامل شکل دهندهٔ آگاهی و تصور و هویت فکری و فرهنگی او بر پیچیدگی قضیه می‌افزاید و پرده از ساده‌لوح بودن این گمان برمی‌دارد؛ برای نمونه، تعصبات قومی و ملی و

تکبّر و حسادت و محبت پول و جایگاه و اعتبار اجتماعی و دیگر عوامل ـ بدون در نظر گرفتن میزان حق و باطل ـ تاثیر فراوانی در پذیرش یک اندیشه و رد آن دارد.

بنابر آن‌چه گفته شد، این توهم که گسترش افکار بر اساس کشمکشی عقلانی میان اندیشۀ درست و غلط است، و این‌که اندیشۀ درست به شکل مطلق ذاتا قادر به کنار زدن اندیشۀ غلط و دور کردن آن از صحنه است، نوعی اندیشه‌ورزی در خلأ و ساده‌انگارانه در فهم اندیشه‌ها و کیفیت گسترش آن است و به نادیده گرفتن ابزارهای مؤثر در گسترش حق یا جلوگیری از باطل می‌انجامد.

از دیگر سخنان تابعِ این مقوله که به هدف کوچک شمردن هرگونه نظام مبتنی بر دین به کار می‌رود این است: تربیت در فضای آزاد، تربیتی قوی‌تر است. بنابراین کسی که در محیطی آزاد که همۀ انتخاب‌ها را در اختیار دارد دین‌دار می‌شود و با وجود دسترسی به همۀ چیز به دین خود پای‌بند است، دین‌داری‌اش قوی‌تر و عمیق‌تر از کسی است که بدون وجود دیگر انتخاب‌ها دین‌دار شده است زیرا تدین او به خلاف اولی بیشتر یک نوع دین‌داری اجباری است.

هدف از این طرز فکر، تعطیل هرگونه منع یا الزامِ دینی است تا آن‌که دین‌داری شخص در فضای کاملا آزاد باشد و وضعیت او و میزان دین‌داری‌اش کاملا واضح باشد. بدون شک منظور آنان از این آزادی، آزادی به سبک لیبرال است که شریعت را در نظر نمی‌گیرد، زیرا

تنها این تفسیر از آزادی است که همهٔ انتخاب‌ها برای ارتکاب حرام را فراهم می‌سازد تا شخص تنها برای خداوند آن را ترک گوید.

خُب، بیاییم پیش از پذیرش ناآگاهانهٔ این مقوله، اثر آن را در عمل امتحان کنیم.

آیا دین‌داری در جوامع «آزاد» قوی‌تر است؟

واقعیت این جوامع، این مقوله را تکذیب می‌کند. هر عاقلی خیلی بدیهی این را می‌داند که فراهم ساختن اسباب فساد و انتشار الکل و تحریک غرایز و فراهم ساختن منکرات در همه جا، دین‌داری را در هر جامعه‌ای تضعیف می‌کند و به نشر فساد و فجور و کم شدن پای‌بندی به طاعات می‌انجامد. این نتیجه‌ای بدیهی است که نیاز به پی‌گیری آمار و ارقام ندارد. آیا جوامعِ چند قرن پیشِ مسلمان در دین‌داری ضعیف‌تر از بسیاری از جوامع کنونی مسلمان است که به شرع پروردگار حکم نمی‌کنند؟

واقع شاهد بر این است که باز گذاشتن بادبان‌های آزادیِ رفتار و بی‌بند و باریِ اخلاقی باعث ضعیف شدن دین‌داری و ویران شدن اخلاق ملت‌ها و تباه شدن دین آنان می‌شود، در حالی که، آن‌چه دین‌داری آنان را قوی‌تر می‌سازد امر به معروف و نهی از منکر است.

پس این توهم که تربیت در محیط‌های آزاد بهتر است از کجا آمده؟

شاید یکی از دلایل این توهم، دیدن اقلیتی از پای‌بندان به دین در این جوامع است که با وجود همهٔ عوامل و انگیزه‌های ترک دین و سهل‌انگاری در احکام شرع بر دین خود پای‌بند

مانده‌اند. بی‌شک پای‌بندی آنان به دین در چنین محیطی نشانهٔ تدین قوی آنان است و نشان می‌دهد که دین‌داری چنین کسی قوی‌تر از شخصی است که در محیطی مناسب زندگی می‌کند و با عوامل وسوسه‌گر کمتری سروکار دارد. اما این گروهِ اقلیت در مقایسه با اکثریتی که از این محیط بی‌بند و بار تاثیر بد گرفته‌اند بسیار اندک‌اند و برای همین نمی‌توان این استثنای ناچیز را معیاری برای مقایسه قرار داد، بلکه برعکس، همین کم بودن آنان دلیلی است برعکس این مدعا. همین که آنان کم هستند و دین‌داری برایشان دشوار است و در راه حفظ آن هزینهٔ بسیار می‌دهند، همهٔ این‌ها دلیل بر این است که دین‌داری در چنین محیطی از آزادی مطلق تقویت نمی‌شود.

امکان ندارد که تدین در محیطی که با آن دشمنی می‌شود یا به نفرت از دین و دین‌داران دعوت می‌دهد و شک را تقویت می‌کند قوی شود. از سوی دیگر هر چه در یک محیط، دین‌داری مورد تشویق قرار گیرد و به پیروی از دین دعوت شود و از مخالفت با آن نهی شود، دین‌داری نیز برای مردم آسان می‌شود و گسترش می‌یابد و اگر دربارهٔ آن شک‌اندازی شود یا مردم را از دین و دین‌داران بترسانند و به ترک آن فرا خوانند، یا انگیزه‌های مخالفت با دین بیشتر شود، دین‌داری نیز سخت‌تر و پرهزینه‌تر می‌شود و همین به ضعف آن در جامعه می‌انجامد.

آیا این عاقلانه و از نظر تربیتی درست است که پدری همهٔ شهوت‌های حرام را به فرزندش عرضه کند و دروازهٔ همهٔ بدی‌ها را کاملا در برابرش باز بگذارد و او را در انتخاب همه چیز آزاد

بگذارد و سپس توقع داشته باشد که این کارش تاثیر مثبتی بر دین‌داری فرزندش بگذارد و ایمان او را قوی‌تر و عمیق‌تر بگرداند؟!

از همین روی شریعت قاعدهٔ امر به معروف و نهی از منکر را آورده که تشویقی است برای گسترش خیر تا آن‌که پذیرش آن آسان شود و مردم بر انجامش توانا شوند و تشویق به ترک منکر و نصیحت مرتکب آن و منع آن نموده تا مجال منکر اندک شود و ترکش آسان شود و انگیزه‌هایش ضعیف‌تر شود. آیا عاقلی تصور می‌کند که شریعت به آن‌چه باعث تضعیف تدین است فرا بخواند و در توهم خود گمان کند که دین‌داری در صورت عدم پیاده‌سازی اسلام قوی‌تر و آسان‌تر خواهد شد و در صورت پیاده ساختن اسلام، تدین جامعه نیز ضعیف می‌شود؟!

این نتیجه‌ای است که ممکن نیست مسلمانی آن را به زبان آورد، اما معنای حقیقی چنین مقوله‌ای همین است، زیرا بیان می‌دارد که دین‌داری در فضای آزادِ مخالفِ شریعت، قوی‌تر است. چه بسا گویندهٔ این سخن متوجه این حقیقت نیست اما این باعث نمی‌شود مسئول پیامدهای سخنی که گفته نباشد و دربارهٔ مقوله‌هایی که به زبان می‌آورد دقت نکند و تنها زمانی سخنی را بگوید که به معنای حقیقی‌اش پی برده باشد.

پس این‌جا دسته‌ای از مقوله‌ها داشتیم: «فقط با اندیشه باید به رویارویی اندیشه رفت» و «ممنوع مرغوب است» و «اندیشهٔ درست، اندیشهٔ نادرست را کنار می‌زند» و «دین‌داری در محیط آزاد، قوی‌تر است». در همهٔ این مقوله‌ها، گوینده برای توجیهِ نپذیرفتن مبدأ منع یا

الزام دربارهٔ هر حکمی که مبنای دینی دارد، به آن استناد جسته است. با وجود آن‌که می‌شود برخی از این مقوله‌ها را به نحو درستی فهمید، اما امکان دارد که از آن برای عبور معانی اشتباه و مفاهیم باطل بهره برد و سبب حقیقی پنهان در پس این عبارت‌ها که نیازمند کشف است، رد الزامی شدن احکام شریعت توسط برخی از مردم است.

این فرض از آن‌جایی مطرح شده که فرهنگ سکولار معاصر از پذیرش الزام [با مبدأ دینی] سرباز می‌زند و برای همین لازم است که گویندهٔ این‌گونه عبارت‌ها مسئلهٔ خود را چنان‌که هست یعنی از جهت عدم لزوم احکام شریعت مطرح کند، نه آن‌که در پس سخنانی مُجمَل و کلی پنهان شود و این توهم را پدید آورد که نقطهٔ «الف» مورد بحث است در حالی که ایراد اصلی در نقطهٔ «ج» است.

(۲۹) آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم

آنان به ما اجازهٔ ساخت مسجد می‌دهند، چرا ما به آنان اجازهٔ ساخت کلیسا ندهیم؟ آنان اجازه می‌دهند که مسلمانان در سرزمین‌هایشان به اسلام دعوت دهند، چرا ما همین اجازه را به آنان نمی‌دهیم؟ آنان برای اعیاد ما به ما تبریک می‌گویند، چرا ما همین‌گونه به آنان تبریک نگوییم؟

و دیگر سخنانی که یک معنا را تکرار می‌کنند: همین‌طور که غیر مسلمانان برای ما کاری را انجام می‌دهند چرا ما نباید مقابله به مثل کنیم و همان کار را برای آنان انجام ندهیم؟!

گویندهٔ این مقوله گمان می‌کند که آن‌چه تصور می‌کند تحت قاعدهٔ معروف عدل قرار دارد که اگر شخصی به تو خوبی کرد تو هم به او خوبی کن. حتی برخی گمان می‌کنند که بنابر فضل اخلاقی باید از این حد هم عبور کنیم و با مردم همان رفتار را داشته باشیم که دوست داریم با ما انجام دهند (یعنی پیش از آن‌که در حق ما خوبی کنند ما در حق آنان خوبی کنیم).

به دور از مناقشهٔ برخی از این قرائت‌های رمانتیک رؤیاگونهٔ دور از واقع که جوامع غربی را فراتر از واقعیتِ موجود، متسامح نشان می‌دهد و پیچیدگی‌های سازمانی موجود نزد آنان را در نظر نمی‌گیرد و این را نادیده می‌گیرد که آنان در تعامل‌شان میان آن‌چه جزء عرف و عادات و دین‌شان است و آن‌چه از بیرون آمده تفاوت قائل می‌شوند و گاه از این نیز عبور کرده و

بخشی از حقوق مسلمانان را که خلاف دین و عرف آنان است مصادره یا ممنوع می‌کنند، مانند منع روبنده برای زنان مسلمان یا ساختن مساجد یا ساختن مناره برای مساجد و دیگر موارد.

بدون در نظر گرفتن همهٔ این‌ها ایراد این مقوله این است که در بحبوحهٔ این تصویر توهمی از مساوات و عدالت، امری بدیهی را فراموش می‌کند و آن این است که هر شخص برای خود یک مرجعِ والا دارد که در شناخت درست و غلط و تعیین حق از باطل به آن مراجعه می‌کند و درست نیست که تحت حالت فشار درونی و ترجیح شخصی در موردی که مخالف با این مرجعیت والاست، مقابله به مثل کند، بلکه این «جبران محبت» نباید مخالفت شریعت باشد.

در مثال‌هایی که در آغاز بحث ذکر شد، متوجه شدیم که متضمن دعوت به مخالفت با احکام و اصول شرعی واضح، برای جبران محبت طرف مقابل است. یعنی به جای آن‌که این مقابله به مثل را به اصول شرعی‌مان عرضه کنیم، شرع محکوم به آن شده است! حکم یک کار نزد ما ممکن است به دلیل زیان و فسادش حرام و مورد نهی باشد، اما اگر آنان کاری مانند آن را برای ما انجام دادند ما نیز باید از احکام خود کوتاه بیاییم و از باب جبران نیکی مباحش بدانیم!

مسلمان در اوامر و نواهی شریعت تابع حکم آن است، حال اگر مقابله به مثل از نظر شرعی ممنوع نباشد اشکالی ندارد که انجامش داد و این اصل در شریعت آمده و شرع امر به نیکی در برابر نیکی نموده است:

{وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا} [نساء: ۸۶]

(و چون به شما درودی گفته شد شما به [شکلی] بهتر از آن درود گویید یا همان را [در پاسخ] برگردانید).

و بلکه شریعت آن‌چه را زیبا و والاتر است توصیه نموده یعنی بذل نیکی از همان ابتدا نه در مقابل نیکی، که این قدری زائد از عدالتِ محض است:

{لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} [ممتحنه: ۸]

(الله شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید زیرا الله عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد).

این قضیه بر این امر بدیهی شرعی که به منطق حق و باطل در جهان‌بینی اسلامی مرتبط است و بر احکام و آثاری که بر آن مترتب می‌شود، استوار است. اسلام از این خاستگاه که حق است و جز آن باطل، منظومه‌ای از تشریعات عقیدتی و عملی را آورده است، بنابراین می‌توان گفت که اسلام فرقانی است میان حق و باطل نه تنها از جنبهٔ جهان‌بینی نظری یا حکم اخروی، بلکه همچنین در سطح عملی و با یاری منظومه‌ای تشریعی که میان

ارزش‌های حق و باطل تمایز ایجاد می‌کند و تساوی میان آن دو را نفی می‌کند. پس حق از باطل متمایز است و برابر ساختن آن دو ظلم است:

{فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ} [یونس: ۳۲]

(و پس از حقیقت جز گمراهی چیست).

همچنین شریعت میان حاملان حق و حاملان باطل تفاوت گذاشته، بنابراین دو گروه برابر نیستند:

{وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (١٩) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (٢٠) وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ (٢١) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاء وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ } [فاطر: ۱۹ ـ ۲۲]

(و نابینا و بینا یکسان نیستند (۱۹) و نه تاریکی‌ها و روشنایی (۲۰) و نه سایه و نه گرمای آفتاب (۲۱) و زندگان و مردگان یکسان نیستند. الله است که هر که را بخواهد شنوا می‌گرداند و تو کسانی را که در قبرهایند نمی‌توانی شنوا سازی).

{أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ} [ص: ۲۸]

(یا [مگر] کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند چون مفسدان در زمین می‌گردانیم یا پرهیزگاران را چون پلیدکاران قرار می‌دهیم).

{أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَّن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاء مَّحْيَاهُم وَمَمَاتُهُمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ} [جاثیه: ۲۱]

(آیا کسانی که مرتکب کارهای بد شده‌اند پنداشته‌اند که آنان را مانند کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده و اعمال شایسته کرده‌اند [به طوری که] زندگی آن‌ها و مرگشان یکسان باشد؟ چه بد داوری می‌کنند).

{لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ} [حشر: ۲۰]

(جهنمیان و بهشتیان یکسان نیستند. بهشتیانند که کامیابانند).

مثال‌ها و شواهدِ تمایز میان حق و باطل و اصحاب این دو در جزئیات عملی شریعت و در ابواب عبادات و جنایات و حدود و ارث و ازدواج و غذا و شهادت و ولایت و حضانت و آزادی عبادت و... بیش از شمار است.

برای نمونه این ادله را که نشان‌گر وسعت قوانینی است که بر نفی مساوات میان حقِ حق و حق باطل دلالت دارد، ببینید:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [مائده: ۵۱]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید یهود و نصارا را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند و هر کس از شما آن‌ها را به دوستی گیرد از آنان خواهد بود. آری الله گروه ستمگران را هدایت نمی‌کند).

{وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا} [نساء: ۱۴۱]

(و الله هرگز بر [علیه] مؤمنان برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است).

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا} [توبه: ۲۸]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید حقیقت این است که مشرکان ناپاکند پس نباید از سال آینده به مسجدالحرام نزدیک شوند).

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا} [آل عمران: ۱۱۸]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید از غیر خودتان [دوست و] همراز نگیرید. [آنان] از هیچ نابکاری در حق کوتاهی نمی‌کنند).

{وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشِرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللّهُ يَدْعُوَ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} [بقره: ۲۲۱]

(و با زنان مشرک ازدواج نکنید تا ایمان بیاورند؛ قطعا کنیز با ایمان بهتر از زن مشرک است هر چند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد و به مردان مشرک زن ندهید تا ایمان بیاورند؛ قطعا بردهٔ با ایمان بهتر از مرد آزاد مشرک است، هر چند شما را به شگفت آورد. آنان [شما را] به سوی آتش فرا می‌خوانند و الله به فرمان خود [شما را] به سوی بهشت و آمرزش می‌خواند و آیات خود را برای مردم روشن می‌گرداند باشد که متذکر شوند).

{فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} [ممتحنه: ۱۰]

(پس اگر آنان را با ایمان تشخیص دادید دیگر ایشان را به سوی کافران بازنگردانید. نه آن زنان برایشان حلالند و نه آن [مردان] بر این زنان حلال).

{وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ} [انعام: ۱۲۱]

(و از آن‌چه نام الله بر آن بده نشده است نخورید چرا که آن قطعا نافرمانی است).

و پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «مسلمان در برابر کافر کشته نمی‌شود».[1] و «مسلمان از کافر و کافر از مسلمان ارث نمی‌برد».[2] و «مشرکان را از جزیرة العرب بیرون کنید»[3] و «در جزیرة العرب دو دین رها گذاشته نمی‌شود»[4] و «هر کس خود را به قومی شبیه کند از آنان است»[5].

این‌ها دلایلی مختصر بود که برای تاکید بر این حقیقت شرعی محکم کافی است و نیازی به پرگویی و ذکر فروع فقهی ناشی از این ادله در ابواب گوناگون فقهی نیست و همه تاکیدی است بر این قاعدهٔ شرعی که علما پی در پی آن را ذکر کرده‌اند و لفظ آن از حدیث پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ برگرفته شده است که: «اسلام برتر است و [دین و آیینی] بر آن برتری نمی‌یابد».[6] زیرا اسلام حق است و غیر آن باطل، و باطل به هیچ حال بر حق برتری نمی‌یابد.

---

۱ به روایت بخاری.

۲ متّفق علیه.

۳ متّفق علیه.

٤ به روایت مالک در موطا و احمد. آلبانی آن را حسن دانسته است.

٥ به روایت ابوداوود. حافظ عراقی آن را صحیح دانسته و ابن حجر می‌گوید: ثابت است و سندش حسن است.

٦ بخاری این روایت را به شکل معلق اما با صیغهٔ جزم (قطع) ذکر کرده است. طحاوی این روایت را به صورت موصول در شرح معانی الآثار (۳/ ۲۵۷) آورده است.

در پرتو این، درست نیست که به بهانهٔ جبران نیکی و مقابله به مثل، باطل را مشروعیت بخشید. این‌که به شریعت حق، فرصت دعوت داده‌اند لازمه‌اش این نیست که به دعوت باطلی که در تعارض با شریعت است همان حق داده شود، چرا که مسلمان در جهان‌بینی خود از این اساس برمی‌خیزد که اسلام حق است و با دیدگاه‌های مخالف بر این اساس تعامل می‌کند که باطل است و همان شرعیت حق را ندارد و بر همین اساس شایسته نیست که هرگاه مجال را برای حق فراهم ساختند و در شرایط واقع به تلاش در راه حق مشغول شد و از گسترش باطل جلوگیری کرد در درون خود احساس تناقض کند.

این دیدگاه شرعی محکم، با تقریر کسانی که مقابله به مثل را لازم می‌دانند در تعارض است، زیرا وجود یک جهان‌بینی فکری قاطع را در نظر نمی‌گیرد که خود را حق می‌داند و در مقابل دیدگاه‌های مخالف خود را باطل می‌شمارد، و بلکه بسیاری از آنان قائل به نسبی بودن حقیقت و عدم امکان دستیابی به آن هستند و این چیزی است که می‌تواند دلیل گفتن چنین مقوله‌ای را تفسیر کند. چنین دیدگاهی ناشی از نگاهی سیال در ارزیابی حق از باطل است و مرزی مشخص را میان این دو نمی‌بیند در نتیجه خواهان یکی دانستن این دو است.

اما شاید برخی بگویند: ما این کارها را حرام نمی‌دانیم!

این تصحیح مقوله و بازگشت به محل حقیقی بحث است که: آیا این امر معین مخصوص [که می‌خواهیم به عنوان مقابله به مثل انجامش دهیم] را شریعت به عنوان مقابله به مثل می‌پذیرد یا خیر؟ این انتقالی درست به محل مشروع بحث است که ما را وا می‌دارد تا در خود

قضیه نگاه اندازیم و سعی کنیم حکم شریعت را درباره‌اش بدانیم تا اگر شرعاً پذیرفته بود آن را بپذیریم و در غیر این صورت رد کنیم. و لازم است که مسلمان در این‌گونه مواقع هشیار باشد تا تحت تأثیر این مقوله آن را ناخواسته حاکم بر شریعت نگرداند.

بنابراین، پاسخ به این سوال که: آنان برای ما این کار را می‌کنند پس چرا ما همان کار را برای آنان نکنیم؟ این است که بگوییم: ما در این‌گونه مواقع یک مرجع داریم که داوری را به آن می‌بریم و هرآن‌چه انجام می‌دهیم یا نمی‌دهیم بر اساس آن است و جهان‌بینی و مفاهیم خود را از آن می‌گیریم، اما دیگران، بر اساس جهان‌بینی و مفاهیم خودشان عمل می‌کنند.

خطر چنین مقوله‌هایی این است که گاه باعث چیزی می‌شود که آن را «تغییر مرجعیت» می‌نامیم، یعنی فرد بی‌آن‌که متوجه شود، مرجعیت فکری خودش را تغییر می‌دهد.

بنابراین هنگامی که به این پرسش مشهور می‌رسیم که: چرا به غیر مسلمانان آزادی دین‌داری و پوشش و بنای معابد نمی‌دهیم چنان‌که این آزادی‌ها در نظام‌های سکولار غربی موجود است و چرا به زیر پا نهاده شدن حقوق مسلمانان در کشورهای دیگر اعتراض می‌کنید حال آن‌که خودتان همانند این حقوق را برای غیر مسلمانان تضمین نمی‌کند و منع آنان را زیر پا نهادن حقوق نمی‌دانید بلکه از آن حمایت می‌کنید؟

برخی از مردم در پاسخ به این ایراد در تله می‌افتند و می‌گویند: این‌طور نیست، بلکه آزادی‌ها در نظام اسلامی نیز همان‌طور که آنان آزادی‌های مسلمانان را تضمین کرده‌اند، تأمین شده.

آنان نیز در لباس و عبادت و دعوت آزادند همان‌طور که مسلمانان در سرزمین‌های غیر اسلامی آزادی دارند.

آن‌چه این‌جا اتفاق افتاد این است که مقولهٔ «ما اجازه می‌دهیم همان‌طور که آنان اجازه می‌دهند» باعث «تغییر در مرجعیت» شد و پاسخ دهنده به جای آن‌که «شریعت اسلامی» را مرجع و حاکم بر نظام سیاسی قرار دهد، مرجعیت لیبرال را حاکم گردانده است، یعنی در حقیقت این پاسخ مبنی بر اندیشهٔ لیبرال است که قائم بر آزادی است و هیچ‌گونه منع و الزام دینی را نمی‌پذیرد و به جای پاسخ دشوار، مرجعیت خود را تغییر داده است!

این نشان دهندهٔ خطر تکیه کردن بر این سخنان، بدون آگاهی از حقیقت آن و لوازمِ پنهانش، است.

علاوه بر این منطق مقابله با دیگران بر اساس مقابله به مثل در حدودی معین که شریعت تأییدش کرده درست است، یعنی جبران محبت در حدود آن‌چه مخالف شرع نیست، اما این‌که این را ذاتا یک اصل کلی بدانیم اوج سطحی‌نگری است. هیچ منظومهٔ فکری نمی‌تواند این قاعده را پیاده سازد زیرا هر مذهب یا دین یا جریان فکری برای خود اصول و احکامی دارد که از آن محافظت می‌کند و بر اساس آن جهان‌بینی خود را شکل می‌دهد و نمی‌تواند به مجرد این‌که در تلهٔ «مقابله به مثل» افتاده زیر پایش بگذارد.

بر همین اساس، نظام غربی نیز اگر آزادی‌ها را تضمین کرده این را از باب «جبران محبت» کسی انجام نداده و سیستم خود را بر اساس مراعات کسی نچیده، بلکه بنابر یک مرجعیت فکری و منافع خاص خودش آن را شکل داده و اگر چیزی را در تضاد با این مصلحت تشخیص دهد بنای فکری‌اش را بر اساس مصحلت بازسازی می‌کند و هرگز به این روش که هرچه آن‌ها به ما دادند ما هم در مقابلش چیزی به آن‌ها می‌دهیم نیندیشیده. این سطحی‌اندیشی ناشی از ضعف برخی از مسلمانان است که می‌خواهند نظام سیاسی و اجتماعی خود را در آینهٔ فرهنگ غرب بچینند، بنابراین چون آن‌ها دارند کاری می‌کنند ما هم باید همان را انجام دهیم، بدون در نظر گرفتن دیگر اصول!

(۳۰) دین‌داری طبیعی

از جمله مقوله‌های متداول بر زبان‌ها، وصف دین‌داری به طبیعی یا فطری یا عادی است. بسیاری اوقات در بیان تصحیح یک کار یا تاکید بر درستی‌اش یا نکوهش رفتاری خاص و بیان فسادش می‌گویند: این دینداری طبیعی است و آن منافی دین‌داری فطری است و این فراخور دین‌داری عادی است و ما می‌خواهیم دین‌دارانی طبیعی باشیم.

بیایید این مقوله را بررسی کنیم و در مفهوم این تدیّن طبیعی و فطری نظر اندازیم.

منظور از این انواع دین‌داری چیست؟

با وجود آن‌که این سخن بسیار شنیده می‌شود اما تقریبا کسی را نمی‌یابی که منظورش را برایت شرح دهد. بر چه اساسی دین‌داری کسی را فطری می‌دانیم یا آن را در مخالفت با تدین طبیعی قلمداد می‌کنیم؟

به ویژه آن‌که این تبدیل به قاعده‌ای شده که بر اساس آن بر قضایا حکم می‌شود نه صرفا یک اصطلاح، بلکه برای بسیاری از مردم یک معیار حاکم است و بنابر وصف طبیعی و فطری و عادی به رد و پذیرش و ترجیح می‌پردازند. اما واجب آن است که پیش از دلیل قرار دادن این وصف، کمی اندیشید که بر چه اساسی بر چیزی حکم می‌شود که فطری یا طبیعی یا عادی است؟

در حقیقت این پرسش نزد کسانی که این کلمه را تکرار می‌کنند حضور ندارد. آن‌ها از این وصف برای توجیه یک موضع یا رفتار یا رد امری معین بهره می‌برند که این ایرادی بزرگ در دریافت مقوله‌های معاصر است که به جای بررسی و تحلیل چنین گفته‌هایی و قرار دادن آن در معرض اصول و قواعد شرعی، خود این گفته‌ها را تبدیل به قاعده و اصل کنند و اصول و قواعد را بر آن عرضه دارند!

بیایید بیشتر در این مفهوم ژرف‌نگری کنیم و صواب و خطایش را آشکار سازیم.

وقتی یک نوع دین‌داری را فطری یا عادی می‌دانند شاید منظورشان تدین معتدلی است که غلو یا زیاده‌روی از حکم شرع در آن نیست، بنابراین طبیعی و عادی و فطری به معنای این است که بر اساس اصلی است که شرع آورده است و تحت تأثیری عواملی که آن را از مسیرش خارج کند نشده است. این‌جا منظور گوینده، تفاوت گذاشتن میان تدینی که از عوامل خاصی تأثیر گرفته و تدین شرعی حقیقی است که از این تأثیرات در امان مانده است و سپس خواهان بازگشت به این دین‌داری شرعی است.

بنابر این معنا، دین‌داریِ طبیعی یا عادی در حقیقت همان دین‌داری شرعی خالی از هرگونه خلاف شرع است.

اگر منظور این باشد، این معنایی است بسیار زیبا و تأکیدی است بر یک اصل شرعی مهم یعنی بازگشت به کتاب الله و سنت رسول الله صلی الله علیه وسلم.

با این حال ایراد نام‌گذاری این نوع دین‌داری به نام دین‌داری طبیعی یا عادی یا فطری بر حال خود باقی است، زیرا این اصطلاح نوعی ابهام و ایهام در خود دارد که باعث می‌شود دربارهٔ آن تَحَفظ به خرج دهیم و ایراد وارد سازیم، اما با این حال ایراد نام برده در مقایسه با اشکالات متعلق به معنا کوچک است. آن‌چا برای ما مهم است تاکید بر این است که هر کس این اصطلاح را به کار می‌برد باید نقد او دربارهٔ رفتارها و افکار و موضع‌گیری‌ها مبنی بر این باشد که این رفتارها مخالف با شرع است و بنابر رغبت صادقانه در بازگرداندن دین‌داری مردم به شرع باشد.

برای آن‌که مسلمان مطمئن شود که در فهم دین‌داری طبیعی بر راه درست است باید نسبت به دو امر آگاه باشد:

امر نخست: این‌که تضمین کند که آن‌چه به سوی آن فرا می‌خواند واقعاً در شرع آمده است نه آن‌که در توهم خود به سوی شرع فرا بخواند حال آن‌که دعوتش شرعی نیست و مثلا از روی گمان برخی از عرف‌ها و عادت‌های اجتماعی را به دین وارد سازد حال آن‌که ربطی به دین ندارد. البته منظور این نیست که این‌گونه عرف‌ها الزاما خطا باشد بلکه بالا بردن آن در سطح احکام شرعی و فرا خواندن به آن به این اعتبار درست نیست.

امر دوم: این‌که با ادعای «دین‌داری طبیعی» به خلاف شریعت فرا نخواند؛ بنابراین اگر آن‌چه به آن فرا می‌خواند مخالف شرع باشد یا آن‌چه رد می‌کند موافق شرع باشد دیگر درست نیست که گفته شود منظور او تدین شرعی است، زیرا این‌جا به خلاف شرع فرا می‌خواند و

صحیح نیست که اهمیت حجاب شرعی یا محافظت بر نماز جماعت در مسجد یا پای‌بندی به مستحبات را به بهانۀ مخالفت این امور با دین‌داری طبیعی کوچک جلوه دهد زیرا دین‌داری طبیعی را مخالف شرع قرار داده است.

آگاهی به این دو امر، ایراد پنهان در پس چنین مقوله‌ای را آشکار می‌سازد؛ مقوله‌ای که بسیاری از مردم ناخودآگاه از آن تأثیر می‌پذیرد و آن این است که این دین‌داری طبیعی بر اساسی غیر از تدین شرعی که بر ادلۀ کتاب و سنت و شناخت حکم شرعی بر اساس دلیل استوار است، بنا شده است. ممکن است آنان بر اساس این مقوله، تمسک به بسیاری از واجبات یا نهی از بسیاری محرمات را نوعی از انواع افراط بدانند و در پاسخ به کسانی که آنان را از انجام منکرات نهی می‌کنند بگویند: حساس نباش و با موضوع به شکل طبیعی برخورد کن!

این ایراد از آن‌جایی به وجود آمده که دین‌داری طبیعی یا فطری نزد او وابسته به چیزی است که خودش به آن عادت کرده یا در محیط خاص و عمومی او شایع است. برای مثال اگر عادت به معاملات ربوی دارد یا نسبت به پوشاندن عورت و حفظ نگاهش و رابطه با جنس مخالف و شنیدن موسیقی و دیگر موارد سهل‌انگار است، دین‌داری طبیعی نزد او چیزی است که با این موارد مشکلی نداشته باشد.

آن‌گاه است که هر شخص و گروهی برای خود مفهومی از دین‌داری طبیعی خواهد داشت و هر کس که بر خلاف حکم شرعی بزرگ شده باشد دین‌داری طبیعی نیز نزد او در مخالفت با

این حکم است و در نتیجه، دین‌داری نه تابع خواست شریعت بلکه پیرو عرف‌های فاسد خواهد بود.

همان‌طور که دین‌داری طبیعی نزد یکی دیگر در حقیقت تأثیر گرفته از سلطهٔ فرهنگ غربی و غلبهٔ سلیقهٔ آن در دوران ما به خلاف حکم شرعی است. این سلیقه سلطهٔ خود را بر ارزش‌ها و سنت‌های بسیاری از جوامع غالب ساخته و بسیاری از مسلمانان از آن تأثیر گرفته‌اند و سپس نظام شرع را بر اساس توافق با داده‌های این فرهنگ غالب بازنشانی می‌کنند تا تدینی بر اساس معیار غرب تولید کنند. در نتیجه امر به معروف و نهی از منکر بیان‌گر دین‌داری طبیعی نیست زیرا مخالف سبک زندگی غربی است و بسیاری از مقررات شرعی مربوط به زنان یا روابط با کافران یا ولاء و براء یا موضع اسلام در برابر برخی از هنرها نمایندهٔ نمونه‌هایی از دین‌داری ارتجاعی و مخالف با آن چیزی است که دین‌داری حقیقی باید باشد. حکم بر یک چیز که آیا طبیعی است یا عادی در حقیقت بیان میزان هماهنگی آن با این فرهنگ غالب است نه بنابر میزان شرع، زیرا مردم با بسیاری از رفتارهای رایج در دوران ما خو گرفته‌اند و بر اساس آن بار آمده اند، حال اگر چیزی را خلاف این رفتارهای شایع ببینند آن را مخالف دین‌داری طبیعی می‌دانند و وقتی می‌گویند طبیعی یعنی همان چیزی که خودشان با آن خو گرفته‌اند و بسیاری از رفتارهایی که با آن خو گرفته‌اند تحت فشار فرهنگ آمده از غرب بوده است.

بنابراین، دین‌داری طبیعی در کاربرد رایج‌اش تابع مفهوم دین‌داری شرعی نیست بلکه از عادات و خوی مردم و فرهنگ‌های وارداتی اثر می‌گیرد و این یک اصل معتبر نیست که اختلافات خود را بر اساس آن حل کنیم، زیرا اختلاف را به شرع عرضه می‌دارند نه به آن‌چه مردم به آن خو گرفته‌اند.

ایراد این روش در نسبت دادن امور مخالف شرع به دین‌داری طبیعی این است که به مجرد ترک امر شرع یا ارتکاب خلاف شرع اکتفا نمی‌کند ـ آن‌طور که گناه‌کاران می‌کنند ـ زیرا وقوع گناه امری طبیعی است و بخشی از طبیعت انسان است که دچار ضعف و تقصیر می‌شود، اما این احساس که شخص بداند گناهی مرتکب شده دروازۀ توبه را به روی او می‌گشاید و چون می‌داند اشتباهی کرده از خداوند می‌ترسد و به او امید می‌بندد که هدایتش کند و از آن‌چه مبتلایش شده نجاتش دهد... مشکل این است که این مظاهر منحرف از اشتباه رفتاری به انحراف فکری تغییر ماهیت می‌دهد و انسان گمان می‌کند آن‌چه انجام می‌دهد ایرادی ندارد و همین است که به مرور زمان گناه را به رفتاری مشروع تبدیل می‌کند که از نظر فکری نیز برای خود توجیه دارد و از این نظر به بدعت شبیه است که شریعت نسبت به آن هشدار داده و مسلمانان را امر نموده تا به امر نخست باز گردند، زیرا بدعت باقی می‌ماند و روز به روز عمیق‌تر می‌شود و از بین بردنش دشوار می‌شود.

شاید برخی بگویند: **ما تدینی می‌خواهیم بدون تندروی و کندروی، دین‌داری درستی که اهل خود را به راست و چپ منحرف نکند بلکه بر راه مستقیم باشد.**

در پاسخ می‌گوییم: راه دانستن این نوع دین‌داری، بازگشت به قرآن و سنت است. هر قولی که شامل تحریم یا منع از امری شایع یا امر به کاری مهجور است صرفا به سبب آن‌که مخالف تدین طبیعی است مردود نیست و چنین چیزی به مجرد آن‌که مردم به آن خو نگرفته‌اند غلو به حساب نمی‌آید بلکه وقتی آن را غلو می‌دانیم که مخالف میزان و قواعد شرع باشد.

آگاهی از این سیاق در تعامل با چنین مفهومی خطر سهل‌انگاری دربارۀ این مقوله‌ها را آشکار می‌سازد. این‌گونه عبارات می‌تواند به زعم مخالفت با دین‌داریِ طبیعی باعث حلال شمردن حرام‌ها یا کوچک شمردن واجبات شود و چنین مقوله‌هایی ابزاری شده به دست کسانی که قصد کوچک شمردن هر امر شرعی یا رخصت برای انجام هرگونه حرامی را دارند و همین کافی است که آن را مخالف دین‌داری طبیعی جلوه دهند و سپس ایراد موجود در نگاه وی نه علیه شریعت بلکه علیه یک سبک خاص از دین‌داری است.

بنابراین ما نوع خاصی از دین‌داری به نام دین‌داری طبیعی یا فطری و عادی نداریم؛ آن‌چه هست تدین شرعی است که بنابر آن هر رفتار یا موضعی بر اساس احکام شریعت و قواعد و اصول آن داوری می‌شود و از خلال آن به حکم هر واقعه پی برده می‌شود و آن‌چه به نام «دین‌داری طبیعی» شناخته می‌شود نزد اغلب مردم چیزی نیست جز آن‌چه بدان عادت کرده‌اند و خو گرفته‌اند که ممکن است همان دین‌داری صحیح باشد یا آن‌که تحت تأثیر عرف‌های فاسدی باشد که برایشان عادی شده است.

(۳۱) این دین خواهان هم‌زیستی است

دین خواهان هم‌زیستی است و دیگری را می‌پذیرد و آغوش آن باز است... و اوصاف دیگری که در معرض ستایش دین می‌گویند و مخلوطی است از احساسات مثبت در قبال دین. از نگاه آنان دین جایگاه آرامش و اعتماد است و هیچ موضع منفی‌ای در قبال شرایط واقع یا دیگران ندارد، بلکه اهل تسامح با دیگران است، رأیی را مصادره نمی‌کند بلکه به صلح و هم‌زیستی فرا می‌خواند.

این اوصاف معمولا در میانۀ پاسخ‌گویی به برخی از موضع‌گیری‌ها و اجتهادات برخی مسلمانان گفته می‌شود تا گوینده‌اش ثابت کند که این اجتهادها نمایان‌گر تندروی و تنگ نظری است که منافی با دعوت دین به هم‌زیستی و پذیرش دیگری و آغوش باز به روی همه است.

خوب، این که شخصی از دینش دفاع کند و باور خود را با افتخار اعلام کند و با آن به مخالفت برنخیزد و هرگونه انحراف از دین را مورد نقد قرار دهد و دین را از آن پاک بداند؛ همۀ این‌ها انگیزه‌هایی مثبت و کاری نیک است که مسلمان از آن امید پاداش دارد.

اما چیزی که این‌جا می‌خواهیم مورد بررسی قرار دهیم و امیدواریم این نیتِ خوب در فهم صحیح این مقوله مشکلی ایجاد نکند، بررسی طبیعت و مضمون این سخن به دور از نیتِ

خوب گویندهٔ آن است. **معنی این‌که دین به هم‌زیستی فرا می‌خواند و آغوشش باز است و دیگران را می‌پذیرد و دیگر اوصاف این چنینی چیست؟**

این اوصاف در حقیقت سخنانی کلی و ناواضح است و اگر از گویندگانش منظورشان را بپرسی بی‌شک در فهم آن بسیار مختلف‌اند و پرده از تباین شدیدشان دربارهٔ مفهوم این مقوله و حدود آن برداشته خواهد شد.

این مهم‌ترین قسمتی است که مسلمان معاصر باید در بررسی بسیری از مقوله‌های تأثیرگذار در انحراف فکری معاصر نسبت به آن هشیار باشد. هنگامی که کسی سخن مجملی را به زبان می‌آورد که احتمال چند معنی را دارد و فهم افراد در تفسیر آن گوناگون است سپس بنا بر فهم خاصی به این مقوله تمسک جوید و از آن دفاع کند؛ آن‌چه رخ می‌دهد این است که برخی از مفاهیم باطل با کمک این مقوله راه خود را باز می‌کنند. مفاهیمی که چه بسا گویندهٔ این مقوله با آن مخالف است اما این کلی‌گویی باعث شده نا آگاهانه از آن دفاع کند.

بنابراین، نخستین چیزی که یک مسلمان باید خود را به آن عادت دهد، تکیه نکردن بر مقوله‌های مجمل و سخنان کلی است. شایسته نیست که زرق و برق سخنان یا پرطرفدار بودن آن باعث شود آن را نا آگاهانه تکرار کند بلکه بهتر آن است که از این سخنان کلی دوری کند و از سخنان واضح بهره ببرد.

اِجمال در این‌گونه مقوله‌ها باعث می‌شود که این سخنان حالتی مه‌آلود به خود گیرد و در خود معنی حق و باطل را یک‌جا داشته باشد و در معرض تفسیراتی قرار گیرد که شاید درست یا نادرست باشد. در نتیجه چنین سخنانی وابسته به ارادۀ شنونده است که آن را چگونه تفسیر کند؛ اگر آن را درست تفسیر کند معنای درستی خواهد داشت و اگر آن را به گونه‌ای تفسیر کند که انحرافات فکری‌اش را در خود داشته باشد معنایش نیز باطل خواهد بود و امکان دارد برخی از مردم فکر خود را به شکل روشنی ارائه ندهد و سخنی گوید که احتمال معنی حق یا باطل داشته باشد.

شاید منظور گوینده از هم‌زیستی، هم‌زیستی با غیر مسلمانان بنابر حدود شریعت باشد به طوری که با اصول و فروع شریعت مخالفت نباشد یعنی همان چیزی که از سخن علما که مستند به نصوص شریعت است برمی‌آید، چه در سطح اجتماع یا سیاست و چه میان افراد یا گروه‌ها. یعنی منظور گوینده‌اش این باشد که مسلمانان در طول قرن‌ها حکومت اسلامی در کنار غیر مسلمانان زندگی کرده‌اند و در زندگی روزمره و خرید و فروش و حُسن جوار با غیر مسلمانان به نیکی رفتار می‌کردند و اسلام حقوق آنان را تضمین نموده و با آن‌ها از روی عدل رفتار نموده است.

و شاید منظورش هم‌زیستی لیبرال باشد که بر مرجعیتی مخالف وحی استوار است و هم‌زیستی مورد نظرش بنابر مرجعیتی متفاوت است. همین معنی را می‌توان دربارۀ مفاهیم

آغوش باز و پذیرش و دیگر مفاهمی گفت که می‌توان از آن معنایی شرعی مقبول برداشت کرد و در همین حال می‌توان در معنایی به کار رود که قطعا مخالف شریعت است.

مشکل چنین عبارات مبهمی این است که وسیله‌ای شده به دست هر کسی تا انحراف فکری خود را به واسطهٔ آن ارائه دهد. آنان مفاهیمی را که مخالف شریعت است با الفاظی کلی مطرح می‌کند، در نتیجه گروهی از مردم بنا بر این‌که حقی در آن است آن را می‌پذیرند و این‌گونه عبارت‌ها اثر خود را در ناخودآگاه مردم باقی می‌گذارند.

برای مثال، کسی که قصد دارد قاعدهٔ ولاء و براء را که ادلهٔ شرعی فراوانی دارد لغو کند نمی‌تواند به شکل مستقیم و واضح این کار را انجام دهد، بنابراین قصد خود را از به واسطهٔ این مقوله ارائه می‌کند که «دین به هم‌زیستی فرا می‌خواند و دیگری را می‌پذیرد» و شاید در همین سیاق، احکام شرعی دیگری مانند امر به معروف و نهی از منکر و مجازات ارتداد را نیز زیر پوشش دعوت به هم‌زیستی نفی کند.

کسی که به سهل‌انگاری دربارهٔ قطعیات شریعت و باز گذاشتن مجال «اجتهاد» در اصول و کلیات و جستن حق در غیر شرع فرا می‌خواند، این قصد را ضمن مقولهٔ «دین ما آغوشش باز است» مطرح می‌کند. این‌گونه از سخنانی دوپهلو برای بیان انحراف خود بهره می‌برند تا باعث حساسیت مردم نشود و این انحراف به آرامی و تحت پذیرش این مقوله‌های کلی پذیرفته شود.

برای همین راه حل رویارویی با اجمال موجود در این مقوله‌ها به دو روش است:

امر نخست: اجتناب از این‌گونه مقوله‌ها و بهره نبردن از آن برای شروع بحث یا به عنوان قاعده. و اگر بنابر اعتباری خاص نیاز بود تا از چنین عباراتی استفاده شود باید آن را با توضیح و تفصیل به کار برد تا از هرگونه بدفهمی جلوگیری شود.

امر دوم: درخواست توضیح از اصحاب این‌گونه مقوله‌ها در صورت شک از عبور مفاهیم باطل، تا آن‌که اجمال موجود پلی برای عبور مفاهیم نادرست نشود. توضیح خواهی باعث می‌شود معانی حق یا باطل موجود در مقوله آشکار شود.

این مقوله ایراد دیگری نیز دارد؛ دین اسلام در حقیقت بزرگتر از آن است که با این‌گونه اصطلاحاتِ این زمانی که تحت تأثیر مدرنیسم غربی است محدود شود. اسلام دین پروردگار جهانیان است، دین رحمت و عدل و احسان و هدایت و نجات در دنیا و آخرت. کسی که گمان می‌کند اصطلاحاتی مانند هم‌زیستی و تصالح و گشودگی ذهنی این دین را زیبا می‌کند از جایی که گمان نمی‌کند به آن بد گفته است، چرا که اسلام بزرگتر از آن است که با مفاهیم فرهنگی مبهم در چشمان اهل خود زیبا جلوه داده شود و احکام و نظام‌های مربوط به آن‌چه هم‌زیستی و انفتاح و صلح‌دوستی می‌نامند و در اسلام موجود است بزرگتر از آن است که به تعدادی عبارت تقلیل داده شود تا آن‌که بگویند دین ما آغوشش باز است زیرا این‌گونه اصطلاحات با ابهام و کلی‌گویی که در خود دارد شایستهٔ استقبال نیست بلکه

لازم است برای ستایش از عباراتی استفاده کرد که خالص و واضح باشد و نتوان از آن برای نکوهش برخی از احکام و قطعیات دین بهره برد.

اگر به حال و روز بسیاری از کسانی که عبارت «هم‌زیستی» را تکرار می‌کنند دقت کنی خواهی دید که در اوج شورِ دعوت به آن، قضایا و مفاهیم خاصی مانند «دعوت به برادری انسانی» را ترویج می‌کنند یا در برخی از مفاهیم شرعی مانند «ولاء و براء» و «تکفیر» ایراد وارد می‌سازند، به این بهانه که این‌ها در تصور او با آن‌چه هم‌زیستی می‌داند در تضاد است و این همان مشکل بزرگی است که در واقع با بسیاری از دعوت‌های به هم‌زیستی رخ می‌دهد، چنان‌که پیش‌تر بیان شد.

این‌جا گوشه‌ای از موضع شرعی دربارۀ این‌گونه مفاهیم و این‌که چگونه دعوت برخی برای هم‌زیستی باعث نقض آشکار آن می‌شود را نشان می‌دهیم. طبیعتا این بررسی به اندازه‌ای خواهد بود که ایراد این مقوله را نشان دهد وگرنه بحث مفصل و عرضۀ همۀ جوانب متعلق به این بحث به طول خواهد انجامید.

۱ـ ولاء و براء:

یکی از محکمات شریعت، دعوت اهل ایمان به این است که ساختار ولاء و براء را بر اساس دین خود شکل دهند. بنابراین، ولایت از نظر محبت و یاری برای اهل ایمان است و برائت باید از کافران باشد و این از معانی قطعی در وحی است که احکام آن در بسیاری از نصوص

قرآنی و نبوی آمده تا آن‌که یکی از محکم‌ترین گره‌های ایمان، محبت در راه الله و بغض در راه الله است.

برخی از محاسن ای معنای شرعی بزرگ این است:

ـ محقق شدن تعظیم واجب در حق الله متعال و شریعت و دین او، چرا که اصل محبت بنده باید متوجه الله تعالی باشد زیرا اوست که به ذات مورد محبت است سپس دیگر محبت‌ها مانند محبت پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و محبت دینش و مؤمنان از همین محبت نشأت می‌گیرد و بغض و دشمن داشتن نیز از همین خاستگاه است، یعنی هر آن‌چه که خداوند دوستش ندارد از کردار و گفتار را بد می‌دارد و همین‌طور کسانی را که خداوند دوستشان ندارد.

ـ این باعث می‌شود که مسلمان به هویت ایمانی خود افتخار کند و خود را از منظر هدایت یافتگی خاص بداند و شبیه شدن به دیگران را نپذیرد یا از هر یک از عناصر دینش و هویتش کوتاه نیاید.

ـ این نوعی دیوار درونی است که او را از تاثیرگیری از کافران حفظ می‌کند. مسلمان همواره نعمت خداوند و منت او بر خودش را به یاد می‌آورد که وی را به اسلام هدایت کرد و کفر کافران را با حالت تحقیر می‌نگرد سپس لزوم این را درک می‌کند که محبتش باید برای الله تعالی

باشد، بنابراین خداوند متعال هر که را دوست بدارد نزد او نیز محبوب است و هرکه را بد بدارد نزد او نیز مبغوض خواهد بود.

ـ این باعث ایجاد احساس دلسوزی نسبت به غیر مسلمانان می‌شود، در نتیجه برای بذل نصیحت و خیرخواهی آنان و دعوتشان به سوی دین خداوند تلاش خواهد کرد تا آنان را از عذاب آخرت نجات دهد.

شاید برخی از آنان این اصل شرعی را منافی هم‌زیستی مطلوب بدانند و بگویند: چگونه با کسی که نسبت به او احساس برائت داریم و دوستشان نمی‌داریم هم‌زیستی کنیم؟ و این‌که برائت و دوست نداشتن در شریعت بر محور کفر می‌چرخد نه شخص کافر و این‌که این امر مربوط به کافری است که دشمن ماست نه صرف این‌که کافر باشد.

پاسخ آن است که گفته شود: هیچ‌کسی حق تغییر مناط احکام شرعی را ندارد و نصوص شرعی پرشماری دال بر این است که ولاء و براء متعلق به ایمان و کفر است، همین‌طور متعلق به کسی است که این اوصاف بر وی اقامه شده است، برخی از ادلهٔ قرآن که مبنی بر این است:

{لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ} [آل عمران: ٢٨]

(مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان به دوستی بگیرند و هر که چنین کند در هیچ چیز [او را] از [دوستی] الله [بهره‌ای] نیست مگر این‌که از [آزار و اذیت] آنان بترسید و الله شما را از [مجازات] خود می‌ترساند و بازگشت [همه] به سوی الله است).

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ آبَاءكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاء إَنِ اسْتَحَبُّواْ الْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [توبه: ۲۳]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر پدرانتان و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دهد [آنان را] به دوستی مگیرید و هر کس از میان شما آنان را به دوستی گیرد آنان همان ستمکارانند).

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [مائده: ۵۱]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید یهود و نصارا را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند و هر کس از شما آنان را به دوستی گیرد از آنان خواهد بود. آری الله گروه ستمگران را هدایت نمی‌کند).

{قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءاؤا مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ} [ممتحنه: ۴]

(قطعا برای شما در [پیروی از] ابراهیم و کسانی که با اویند الگویی نیکوست، آن‌گاه که به قوم خود گفتند ما از شما و از آن‌چه به جای الله می‌پرستید بیزاریم؛ به شما کفر می‌ورزیم و میان ما و شما دشمنی و کینۀ همیشگی پدیدار شده تا وقتی که تنها به الله ایمان آورید).

توجه کنید که چگونه وحی محور دوست نداشتن کافران را کفر آنان قرار داده و بیان داشته که این بغض در صورت ایمان آوردن آنان برداشته خواهد شد.

در حقیقت چنین تصوری که ولاء و براء متعلق به فعل است نه فاعل، تصوری است دور از طبیعت بشری و احساسات انسانی و تصوری است غیر واقعی که نشان‌گر قرائتی است رمانتیک از دنیای واقع که تلاش دارد فعل را از فاعل جدا کند و حب و بغض را متوجه یکی از این دو سازد. بر اساس چنین فهمی از مسائل حب و بغض، دوست نداشتن تجاوزگران و ستمگران و تحریک مردم علیه آنان و آلوده ساختن احساسات از دشمنی آنان نیز به هیچ عنوان درست نیست بلکه بغض را تنها با متوجه خود تجاوز و ظلم ساخت اما انجام دهنده‌اش شایستۀ محبت و تقدیر است.

چنین تصوری ساده‌انگارانه و غیر واقعی است به ویژه اگر مسلمان این را به یاد آورد که الله متعال کافران را دوست ندارد و آنان را دشمن می‌داند، چنان‌که می‌فرماید:

{فَإِنَّ اللّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ} [بقره: ۹۸]

(پس یقینا الله دشمن کافران است)

و می‌فرماید:

{فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ} [آل عمران: ۳۲]

(قطعا الله کافران را دوست ندارد)

و همچنین می‌فرماید:

{وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا} [فاطر: ۳۹]

(و کافران را کفرشان جز دشمنی نزد پروردگارشان نمی‌افزاید).

یادآوری این آیات، معنای عمیقی را در دل مسلمان برانگیخته می‌سازد که آنان را که الله دوستشان نمی‌دارد دوست ندارد زیرا دشمنی مسلمان در حقیقت تابعِ دشمنی الله تعالی است، بنابراین هر کس که دشمن الله باشد، دشمن مؤمنان است:

{إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا} [نساء: ۱۰۱]

(کافران پیوسته برای شما دشمنی آشکارند).

و این معنایی آشکار از نظر عقلی است، چه رسد به آن‌که با دلایل متواتر شرعی که مفهوم ولاء و براء را شکل داده است تقویت گردد. در این حالت این مسئله برای مؤمن تمام شده است.

تعلیق دوست داشتن و دوست نداشتن به کافرانی که اهل تجاوزند نه آنان که دست به تجاوز نزده‌اند نیز صحیح نیست و اوامر شرعی در این زمینه متواتر است چرا که دوست نداشتن تجاوزکار یک معنای فطری و غریزی است که اساسا نمی‌توان آن را کنترل کرد، بنابراین چگونه می‌توان تصور کرد که این همه نص شرعی صرفا برای تقریر یک قضیهٔ بدیهی آمده باشد؛ چیزی که حتی در حیوانات نیز قابل مشاهده است چه رسد به انسان.

اگر در نصوص پیشین و دیگر نصوص پرشمار در قرآن و سنت تأمل کنی خواهی دید که بغض کافران در حقیقت به سبب کفرشان به الله متعال است نه تجاوزکاری آنان و شکی در این نیست که تجاوز باعث بیشتر شدن دشمنی آنان می‌شود اما این معنایی نیست که بتوان سبب دوست نداشتن را به آن محدود کرد نه به کفرشان، به ویژه برای کسی که مفهوم تجاوزگری را محدود می‌داند و آن را متوجه تجاوز جانی می‌داند... برای مسلمانی که باور دارد خداوند متعال دشمن کافران است و آنان را دوست ندارد خوشایند است که علنا بگوید: اما من تنها کسی را دوست نمی‌دارم که با من دشمنی ورزد یا علیه من سوء قصدی داشته باشد! و فراموش کند که کفر یکی از بدترین انواع ظلم و تجاوز است، زیرا این ظلم و تجاوز در حق پروردگار متعال و پیامبر و دین اوست و یکی از بزرگترین موجبات برائت از کافران است، چنان‌که پروردگار متعال می‌فرماید:

{لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ} [مجادله: ۲۲]

(قومی را نیابی که به الله و روز آخرت ایمان داشته باشند [و سپس] کسانی را دوست بدارند که با الله و رسولش [دشمنی و] مخالفت کرده‌اند هر چند پدرانشان یا پسرانشان یا عشیرۀ آنان باشند).

البته نباید این تصور اشتباه را داشت که دشمنی با الله متعال تنها با اعلام جنگ است و در نتیجه بگوییم: منظور از دشمن در این‌جا کسی است که به جنگ برخاسته، در حالی که دایرۀ دشمنی در شریعت وسیع‌تر از این است، زیرا الله متعال دربارۀ گروهی از این مخالفان می‌فرماید:

{يَحْلِفُونَ بِاللّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤْمِنِينَ (۶۲) أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ} [توبه: ۶۲ـ۶۳]

(برای شما به الله سوگند یاد می‌کنند تا شما را خشنود گردانند، در صورتی که اگر مؤمن باشند [باید بدانند] سزاوارتر است که الله و پیامبرش را خشنود سازند (۶۲) آیا ندانسته‌اند که هر کس با الله و پیامبر او در افتد برای او آتش جهنم است).

این گروه در میان مؤمنان زندگی می‌کنند و با آنان به جنگ نپرداخته‌اند اما با این حال دشمن اویند، زیرا هر کافری مخالف و دشمن الله تعالی است.

شاید کسی بگوید: چگونه می‌توان مبدأ دوست نداشتن کافران را پذیرفت حال آن‌که شریعت ازدواج با زنان اهل کتاب را جایز دانسته، آیا ازدواج یکی از بزرگترین دریچه‌های محبت نیست؟

آن‌چه این ایراد را برطرف می‌سازد، درک تفاوت میان محبت طبیعی غریزی و محبت دینی شرعی است. تکلیف شرعی به نوع دوم مربوط است اما محبی که قلب انسان بر آن سرشته شده مانند محبت پدر و مادر یا محبت خویشاوندی و زناشویی یا محبت کسی که هدیه‌ای به انسان داده یا در حق او خوبی کرده یا مشکلی را از او برطرف ساخته و دیگر محبت‌های این چنینی، ممنوع نیست و در تعارض با آن دوست نداشتن شرعی قرار ندارد، زیرا جهت این دو از هم جداست. آن وجهی که موجب دوست نداشتن است با وجهی که موجب محبت است متفاوت است، مانند بیمار که تلخی دارو را دوست ندارد اما در عین حال خود دارو را دوست دارد زیرا باعث شفای اوست.

برای آن‌که این مسئله به خوبی تصور شود می‌گوییم: انسان به طور غریزی مال‌دوست است، حال اگر بخشی نفیس از مال خود را صدقه دهد نوعی حس بد و خوب را یک آن تجربه خواهد کرد: محبت مال و نفرت برای از دست رفتن آن، اما از سوی دیگر آن‌چه خداوند دوست دارد را دوست می‌دارد، در نتیجه مال خود را از روی محبت الهی می‌بخشد:

{لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ} [آل عمران: ۹۲]

(هرگز به نیکوکاری نخواهید رسید تا از آن‌چه دوست دارید انفاق کنید).

مسلمان همچنین مأمور است که برادر مسلمانش را دوست بدارد، حال اگر برادرش مرتکب ظلم و تَعَدّی شود، در قلب او کراهیت و بد داشتن وی واقع می‌شود، این کراهت طبیعی است و با بذل محبت دینیِ واجب تعارضی ندارد.

این‌گونه، اشکال موجود رفع می‌شود. ما می‌دانیم که کنترل عواطف غریزی کاری سخت یا ناممکن است، و همین است که باعث شد پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در دعایش بفرماید: «خداوندا این سهم من از آن چیزی است که مالک آنم، پس مرا در آن‌چه تو مالک آنی و مالکش نیستم سرزنش مکن».[1] ابوداوود می‌گوید: یعنی قلب.

احساسات غریزی مورد بخشش است و محل بحث ما نیست، بلکه مورد بحث ما محبت دینی است که نوعی محبت اختیاری است که آثار آن را می‌شود هنگام تضاد آن با احساسات طبیعی ملاحظه کرد، پس اگر این محبت شرعی مستلزم بیان سخن یا انجام عملی باشد این سخن یا عمل باید در اولویت باشد حتی اگر از نظر طبع و غریزه برایش ناخوشایند باشد:

---

۱ به روایت ابوداوود و ترمذی و نسائی و ابن ماجه و ابن الملقن و ابن کثیر و شوکانی و شعیب الأرناووط آن را صحیح دانسته‌اند. برخی نیز آن را به علت مرسل بودن معلول دانسته‌اند، مانند ترمذی و دارقطنی. آلبانی آن را ضعیف دانسته است.

{كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} [بقره: ۲۱۶]

(نبرد بر شما واجب شده است در حالی که برای شما ناخوشایند است و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است و الله می‌داند و شما نمی‌دانید).

این‌جاست که می‌شود آن‌چه برای عمر ـ رضی الله عنه ـ رخ داد را درک کرد، آن‌جا که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ دست او را گرفت، پس خطاب به ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمود: ای رسول خدا، بی‌شک تو برای من از هر چیزی ـ جز خودم ـ محبوب‌تری. پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمود: «نه، قسم به آن‌که جانم به دست اوست، تا آن‌که من نزد تو از خودت هم محبوب‌تر باشم». پس عمر خطاب به ایشان گفت: پس اکنون به الله سوگند شما برای من از خودم محبوب‌ترید. آن‌گاه پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمود «اکنون ای عمر».[۱]

---

۱ به روایت بخاری.

ممکن است برخی بنابر تصور این‌که ممکن است تقریر این اصل باعث تعدی در حق کافران یا پایمال شدن حقوق آنان یا عدم بهره بردن از آنان و تبادل مثبت با آنان شود نسبت به این اصل احساس راحتی نکنند.

آن‌چه این توهم فاسد را از بین می‌برد، به یاد آوردن آن‌چه شریعت در این باب امر نموده است:

ـ شریعت دست درازی و ظلم و تعدی در حق مخالفان را ممنوع کرده و عدل را واجب دانسته است. الله تعالی می‌فرماید:

{وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ} [مائده: ۲]

(و البته نباید کینه‌توزی گروهی که شما را از مسجدالحرام باز داشتند شما را به تَعدّی وادارد)

و می‌فرماید:

{وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى} [مائده: ۸]

(و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید؛ عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است).

و رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «آگاه باشید که هرکس در حق یک پیمان‌دار ستم ورزد یا او را تحقیر کند یا بیش از توانش بر او تحمیل کند یا از او چیزی را بدون رضایتش بستاند من در قیامت دادستان او خواهم بود».[1]

ـ همچنین مجال وسیعی را برای همکاری با همهٔ مردم در معروف و امر خیر و آن‌چه به مصلحت عموم است، باز گذاشته است. الله تعالی می‌فرماید:

{وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [مائده: ٢]

(و در نیکوکاری و تقوا با یکدیگر همکاری کنید و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید).

و رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «در خانهٔ عبدالله بن جدعان در پیمانی حضور یافتم که دوست ندارم به جایش شترهای سرخ داشته باشم و اگر در اسلام به آن فرا خوانده شوم اجابت می‌کنم».[2]

---

١ به روایت ابوداوود. ابن حجر آن را حسن دانسته و سخاوی می‌گوید: سندش اشکالی ندارد. آلبانی آن را صحیح دانسته است.

٢ به روایت بیهقی در سنن کبری و ابن الملقن آن را صحیح دانسته است.

- همچنین بذل و احسان به آنان اگر از کافران متجاوز نباشند مشروع است. الله تعالی می‌فرماید:

{لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} [ممتحنه: ۸]

(الله شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا الله دادگران را دوست می‌دارد).

- و رعایت و رسیدگی به کافران صاحب حق را واجب دانسته است. پروردگار متعال می‌فرماید:

{وَإِن جَاهَدَاكَ عَلى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا} [لقمان: ۱۵]

(و اگر تو را وادارند تا دربارۀ چیزی که تو را بدان دانشی نیست به من شرک ورزی از آنان فرمان مبر و[لی] در دنیا به خوبی با آنان معاشرت کن).

بنابراین مبنای شریعت بر عدل و اعطای حقِ صاحبان حق است. مسلمان نیز همۀ معانی شرعی را مورد توجه قرار می‌دهد نه آن‌که یک معنا را به معنای دیگر بکوبد.

اما در حقیقت بسیاری از کسانی که به دلیل تأثیر گرفتن از گفتمان هم‌زیستی، عقیدهٔ ولاء و براء را هضم و درک نمی‌کنند، در دنیای واقع از رفتارهایی که در مفهوم ولاء و براء قرار می‌گیرد دور نیستند، بلکه زمینه‌ای که این ولاء و براء را باید بر اساس آن قرار داد نزد آنان متفاوت است. آنان در حقیقت از ممارست رفتارهایی خاص که زیر مفهوم ولاء و براء قرار می‌گیرد امتناع نمی‌ورزد اما بنابر توجیه‌ها و بهانه‌هایی غیر دینی مانند قوم‌گرایی و وطن‌پرستی و قبیله‌گرایی و دیگر توجیهات.

بنابراین قضیه کنار گذاشتن کامل مفهموم ولاء و براء نیست، بلکه بازبینی‌اش و این مسئله است که چه کسی مستحق این ولاء و براء است و این‌گونه حب و بغض از محوریت محبت و دشمنی در راه الله به یک محور جدید منتقل می‌شود که همان احساسات و رفتارها را در پی دارد اما بنابر داده‌های این محور جدید.

همین صحنه در چندین پروندهٔ فکری داغ دیگر نیز رخ می‌دهد یعنی همان مفاهیمی که در تصور شرعی مورد انتقاد بود، در ذهن ناقد وجود دارد اما خود را در ظاهر دیگری نمایان می‌کند و در اندیشه و رفتار او به محور دیگری نقل مکان می‌کند.

برای مثال، نبرد مسلحانه که هنگام بررسی تصور شرعی از جهاد مورد انتقاد بود نه ذاتا بلکه انگیزهٔ آن مورد انتقاد است؛ چیزی که اکنون به منطقه‌ای جدید (مثلا دفاع از میهن و ناسیونالیسم) نقل مکان کرده است.

همین‌طور حد مرتد که به شدت مورد انتقاد اوست، ایرادی ندارد اگر با داده‌ای جدید جایگزین شود.

همین را می‌توان دربارهٔ قضیهٔ الزام و اجبار و آن‌چه باید واجب یا حرام (ممنوع) باشد گفت. ایراد گرفتن‌های او در این زمینه‌ها هنگامی شروع می‌شود که منبع الزام از شریعت باشد، اما اگر قضیه به خاستگاه‌هایی برگردد که به آن باور دارد هیچ ایرادی را برانگیخته نمی‌سازد و همین دربارهٔ سلسله‌ای طولانی از قضایا صادق است.

این همان چیزی است که باعث می‌شود دربارهٔ بسیاری از درگیری‌های فکری که برخی از این‌ها دربارهٔ مفاهیم شریعت به راه می‌اندازند تجدید نظر کنیم، چرا که قضیه چیزی نیست جز بازتولید همان مفاهیم اما بر اساس یک مرجعیت جدید؛ مرجعیتی که از خلال آن تعیین می‌شود چه چیز باید از این مفاهیم خارج یا به آن وارد شود، همراه با ادامهٔ صاحب این درگیری در اظهار نقد مطلقِ آن مفاهیم.

۲ـ دعوت به برادری انسانی:

از جمله مفاهیمی که بسیاری اوقات تحت عنوان هم‌زیستی مطرح می‌شود، مفهوم برادری انسانی است. هدف از این مفهوم که بسیاری سعی در اشاعه‌اش و جا انداختن آن در عقل و ذهن مردم دارند چیست و موضع شرع دربارهٔ آن چیست؟

با ملاحظهٔ داده‌های آتی می‌توان دربارهٔ این مفهوم به کنکاش پرداخت:

معنای نخست: مفهوم «برادری» تنها در دو مورد آمده است: «برادری نسبی» و «برادری دینی».

از جمله استعمالات مفهوم برادری نسب و خون:

{وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ} [نساء: ۱۷۶]

(و اگر [چند] خواهر و برادرند، پس نصیب مرد مانند نصیب دو زن است).

{وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا} [اعراف: ۶۵]

(و به سود عاد برادرشان هود را [فرستادیم]).

{وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا} [اعراف: ۷۳]

(و به سوی ثمود برادرشان صالح را [فرستادیم]).

{وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا} [اعراف: ۸۵]

(و به سوی [مردم] مدین برادرشان شعیب را [فرستادیم]).

این برادری نَسَبی می‌تواند دور و نزدیک باشد و همین مفهوم است که شرع جمله‌ای از احکام از جمله صلهٔ رحم و نفقه و میراث و عاقله و دیگر احکام که در کتب فقه آمده را به آن مرتبط می‌سازد.

اما برادرای دینی: نوعی برادری وسیع‌تر است که همهٔ اهل ایمان را در برمی‌گیرد و پیروان را به سابقان متصل می‌سازد، چه از این امت باشند یا امت‌های دیگر و محور آن انتساب همه به یک دین یعنی اسلام است، بنابراین هر مسلمانی برادر دینی مسلمان دیگر است. پروردگار متعال می‌فرماید:

{وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا} [آل عمران: ۱۰۳]

(و همگی به ریسمان الله چنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت الله را بر خود یاد کنید آن‌گاه که دشمنان [هم] بودید پس میان دل‌های شما الفت انداخت تا به لطف او برادران هم شدید).

و رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «مسلمان، برادر مسلمان است. در حق او ستم نمی‌ورزد و او را تسلیم نمی‌کند و آن‌که در [راه برآورده ساختن] نیاز برادرش باشد الله نیز حاجتش را برآورده می‌سازد و آن‌که سختی‌ای از سختی‌ها دنیا را از مسلمانی دور سازد

خداوند یک سختی از سختی‌های آخرت را از او برطرف می‌سازد و آن‌که مسلمانی را بپوشاند خداوند در روز قیامت او را می‌پوشاند».[1]

معنی دوم: مفهوم برادری انسانی یک مفهوم تازه‌ساز است که در نصوص شرع نیامده و علمای مسلمان به کارش نبرده‌اند بلکه در سیاق تمدنی معاصر برساخته شده است. روش شرع در بررسی این‌گونه اصطلاحات، تحلیل معانی درونی‌اش سپس بررسی این است که آیا حق و قابل پذیرش است یا باطل است و مردود، یا مخلوطی از این دو است که باید حق و باطلش را از هم جدا کرد.

شاید کسی بگوید: اشکال استفاده از این اصطلاح چیست، به ویژه آن‌که همهٔ بشر به آدم علیه السلام برمی‌گردند، چرا که همه از آدمیم و آدم از خاک است؟

می‌گوییم: این ایراد تنها متوجه ترکیب و چینش کلمات نیست، و نه ساختن اصطلاحات که می‌توان آن را در سایهٔ وسعت زبان عربی و تعدد استعمالات کلمهٔ برادر در فرهنگ‌نامه‌های عربی توجیهش کرد، منظور ما اشاره به ایرادهای ناشی از اصل اصطلاح و اهدافی است که قرار است در دل این اصطلاح جا داده شود.

---

۱ متّفق علیه.

معنای سوم: با نگاه به تداول معاصر این مفهوم، آن‌چه برای ما آشکار می‌شود تباین و تضاد بسیار در معانی این واژه است؛ سؤالی که این‌جا برای ما مهم است این است که، کدام معنا قرار است تحت پلاکارد «برادری انسانی» ترویج شود؟

اگر قرار است به بهانهٔ آن‌که کافر و مسلمان در انسانیت برادرند تفاوت این دو از بین برده شود چرا همین را در حق مجرم و بی‌گناه و ظالم و مظلوم نمی‌گویند؟ آن‌ها نیز در انسانیت شریک‌اند و زیر مفهوم برادری انسانی جا می‌شوند.

همین پرده از چاله‌هایی برمی‌دارد که عملا در برابر این مفهوم قرار می‌گیرد و این‌که پاره‌ای از انگیزه‌های به کار بردن این اصطلاح، بهره بردن از آن در عرصه‌های متناقض با محکمات شرع است، بدون آن‌که همین مفهوم را به دیگر عرصه‌های انسانی بکشانند.

پیش‌تر بیان شد که یکی از محکمات شریعت، قطع معانی ولایت و محبت دینی میان مسلمان و کافر است، حتی اگر این کافر پدر یا برادر یا خویشاوند باشد:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ آبَاءكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاء إَنِ اسْتَحَبُّواْ الْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [توبه: ۲۳]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر پدرانتان و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دهد [آنان را] به دوستی مگیرید و هر کس از میان شما آنان را به دوستی گیرد آنان همان ستمکارانند).

برادری دینی، معنایی است که مسلمان در حق برادر مسلمانش مبذول می‌دارد، همان‌طور که کافر این برادری را در حق برادر کافرش روا می‌دارد، در نتیجه این نوع از برادری صرفا میان مؤمنان نیست که خداوند دربارهٔ آن فرموده است: {همانا مؤمنان برادر یکدیگرند} [حجرات: ۱۰] بلکه غیر مسلمانان نیز برادر یکدیگرند، چنان‌که پروردگار تعالی می‌فرماید:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لإِخْوَانِهِمْ} [آل عمران: ۱۵۶]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید همچون کسانی نباشید که کفر ورزیدند و به برادرانشان گفتند...).

شاید بگویند: منظور از ذکر برادری انسانی، تأکید بر این است که همهٔ مردم باید گرامی داشته شوند و این از معانی انسانیت و برادری است.

این سخن دربارهٔ اصل خلقت انسان‌ها صحیح است، زیرا انسان ذاتا یک مخلوق گرامی است. الله تعالی می‌فرماید:

{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} [اسراء: ۷۰]

(و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] برنشاندیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم).

اما پس از آن از نظر فضیلت و کرامت متفاوت می‌شود و این همان چیزی است که آیهٔ بعدی به آن اشاره دارد:

{يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلًا (٧١) وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا} [اسراء: ٧١ ـ ٧٢]

(روزی که هر گروهی را با پیشوایشان فرا می‌خوانیم پس هر کس کارنامه‌اش را به دست راستش دهند آنان کارنامهٔ خود را می‌خوانند و به قدر نخک هستهٔ خرمایی به آن‌ها ستم نمی‌شود (٧١) و هر که در این [دنیا] کور [دل] باشد در آخرت [هم] کور [دل] و گمراه‌تر خواهد بود).

بنابراین تکریم ذکر شده در آیه چنان‌که از سیاق آیات مشخص است یک تکریم مطلق نیست، بلکه تکریمِ آفرینش انسان در مقایسه با دیگر حیوانات است و در سیاق منت‌گذاری خداوند بر او آمده تا وی را برای تحقق بندگی تشویق کند، سپس به منزلت انسان در صورت کفر اشاره می‌کند و می‌فرماید:

{أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا} [فرقان: ٤٤]

(یا گمان داری که بیشترشان می‌شنوند یا می‌اندیشند؟ آنان جز مانند چارپایان نیستند بلکه گمراه‌ترند).

و تکریم در هر حال شامل معانی فاسدی که ذکر شد از جمله برادری انسانی نیست.

غرض آن‌که: این‌جا ایراد اصلی در خود کلمهٔ «برادری انسانی» نیست بلکه در معانی پنهان در آن است از جمله دعوت به برداشتن احکام برادری ایمانی و گذاشتن آن بر روی برادری انسانی و یا نادیده گرفتن احکام برادری ایمانی که این در تناقض با اصول اسلام است که پاره‌ای از معانی برادری را خاص اهل اسلام گردانده و کسی را در آن شریک نساخته است:

{مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ} [فتح: ۲۹]

(محمد فرستادهٔ الله است و کسانی که با اویند بر کافران سخت‌گیر [و] با همدیگر مهربانند).

۳ـ تکفیر:

از جملهٔ اصول شرعی مقرر در مباحث نام‌ها و احکام در کتاب‌های عقایده، این است که مردم به دو گروه مؤمن و کافر تقسیم می‌شوند:

{هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} [تغابن: ۲]

(اوست آن‌کس که شما را آفرید؛ برخی از شما کافرند و برخی مؤمن و الله به آن‌چه می‌کنید بیناست).

و این اوصاف، احکامی عقیدتی یا عملی را در پی دارد که به شکل مفصل در کتب عقیده و فقه آمده است. در این مجال قصد تحریر موارد مربوط به حقیقت کفر یا احکام آن نیستیم

بلکه می‌خواهیم به تلاش‌هایی اشاره کنیم که گروهی برای تخفیف ایرادهایی که در اصطلاح «کفر» می‌بینند به آن روی می‌آورند و آن را با اصطلاحات سبک‌تری مانند «دیگری» عوض می‌کنند و در گمان خود این کار را برای محقق شدن صلح و هم‌زیستی مناسب‌تر می‌دانند. اما نمی‌دانم این‌ها با این همه کاربرد متواتر از کلمه‌های کفر و کافر و کافران در قرآن چه می‌کنند؟! و چگونه قرار است مشکل‌شان را با سوره‌ای که بیشتر مسلمانان از حفظش دارند و نامش «کافرون» است حل کنند؟! این امری است که پرده از خطر بلعیدن اصطلاحات گمراه‌کر و به کار بردن آن برای معالجۀ شرایط واقع برمی‌دارد.

نسبت دادن وضف کفر بر تعدادی از باورها یا گفتارها یا کردارها مسئله‌ای است واضح در نصوص وحی که نیازی به دلیل آوری ندارد، چرا که تکفیر یک وصف شرعی و وابسته به شریعت است، یعنی شریعت تعیین می‌کند که چه چیزی کفر است و سپس بنابر میزان شرعی که نیازمند جمع شدن شروط و نبودن موانع است این وصف را به اشخاص نسبت می‌دهد و این هیچ ظلمی در حق شخص یا طائفه‌ای نیست زیرا نام‌گذاری امور به نام آن است.

در حقیقت تفاوت گذاری میان ایمان و کفر یک امر بدیهی است و الغای این تفاوت، ایمان را به ماده‌ای مه‌آلود تبدیل می‌کند که در یک آن یک چیز و نقیض آن را می‌پذیرد. به بیان دیگر، به مجرد آن‌که معنای ایمان و آن‌چه در لفظ آن داخل است را مشخص کنی، به شکل خودکار حدود کفر را نیز تعیین کرده‌ای و به وجودش معترف شده‌ای، بنابراین هر نحله یا

دینی قطعا به این معتقد است که هر کس به باورهایش معتقد نباشد کافر است و در پرتو همین تصور است که گفته‌اند: دینی که تکفیر ندارد دین نیست.

هیچ زیانی بر این حد از اعتراف [به وجود کفر] مترتب نمی‌شود، بلکه زیان وقتی پیش می‌آید که ظلمی حقیقی بر اساس این اوصاف رخ دهد... **برای همین است که شریعت در موضوع تکفیر دو امر مهم را در نظر گرفته است:**

امر نخست: عجله نکردن در نسبت دادن این وصف به کسی که مستحقش نیست و این به سبب سنگینی احکامی است که بر آن مرتبت می‌شود.

امر دوم: ترتیب آن دسته از احکام شرعی که مناسب این وصف است، آن را در دنیای واقع از ایمان متمایز می‌سازد و ترتیب این احکام از کمال عدل است، زیرا شریعت بر تفاوت گذاشتن میان متفاوت‌ها بنا شده است و هیچ تفاوتی واضح‌تر از فرق میان کفر و ایمان نیست، برای همین مقتضای عدل است که حق ایمان و کفر داده شود و در این باره ایرادی وجود ندارد.

این‌جا لازم است توضیح دهیم که منظور از آن‌چه گفته شد منع مطلقِ به کار بردن لفظی دیگر برای توصیف کافر نیست یا آن‌که بنابر یک مصلحت شرعی از گفتن کلمۀ کفر خودداری شود. بلکه منظور ما کنار گذاشتن یک مصطلح شرعی و جایگزینی عمدی آن با واژه‌ای دیگر است.

۴ـ جهاد:

مفهوم سلبی «هم‌زیستی» در دوران ما تا جایی گسترش یافته که به تحریف مفهوم جهاد در اسلام رسیده است، آن‌طور که مقتضای هم‌زیستی وجود صلح میان ملت‌هاست که بر اساس توافق‌نامه‌ای مشترک است که مانع از جنگ می‌شود و مجال را برای همهٔ روابط اقتصادی و تبادل تجاری میان کشورها باز می‌گذارد، اما قول به وجود جهاد در اسلام معنایش محدود کردن این صلح و اعلام جنگ با همه است.

این چالش بسیاری از معاصران را در موقعیت بدی قرار داده که به سبب آن مجبور شده‌اند مفهوم جهاد در اسلام را که فراتر از دفاع در صورت تجاوز باشد رد کنند. از نظر آنان جهادی که هدفش اعلای کلمة الله و برپا داشتن نظامِ حاکم بر اساس شریعت باشد وجود ندارد و بنابراین نصوص شریعت و وقایع تاریخ اسلام از دوران پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ و خلفای راشدین را چنان تأویل کرده‌اند که آن را صرفا یک دفاع محض در برابر تجاوزکاری دیگران نشان دهند.

اما در حقیقت قول به هم‌زیستی و صلح نیازمند چنین تحریفی نیست و هیچ یک از علمای دوران ما قائل به جهاد طلب در این دوران نیست، بلکه هیچ عاقلی چنین چیزی نمی‌گوید زیرا این کار شامل زیان آشکار و فساد واضح است و از جمله قطعیاتی است است که بر عموم مسلمانان نیز پنهان نیست چه رسد به علمایشان.

با درک این خواهی دانست که مفهوم «جهاد طلب» تأثیری بر هم‌زیستی صلح‌جویانهٔ معاصر ندارد و تحریف این مفهوم و نفی وجودش صرفا یک بحث جدید است که ربطی به نیاز معاصر برای هم‌زیستی مسالمت‌جویانه ندارد، زیرا چنان‌که گفتیم امروزه کسی به مفهوم جهاد طلب فرا نمی‌خواند و آن را تقریر نمی‌کند.

بنابراین چیزی که عملا رخ داده این است که آنان به نصوص شرعی مراجعه کرده‌اند و با تحریف مفاهیم وقایع تاریخ اسلام را به شکلی غیر واقعی عرضه کرده‌اند. یعنی آن‌که مفهوم هم‌زیستی آن‌قدر تأثیر روانی بر عده‌ای به جای گذاشته که باعث شده بدون نیازِ حقیقی دست به تحریف مفاهیم بزنند.

نفی وجود چنین جهادی در اسلام یا در تاریخ مسلمانان نوعی لج‌بازی فکری است زیرا دلایل وجود این جهاد آشکار و محکم است و کافی است وقایع جهاد در تاریخ خلفای راشدین را مرور کنی تا بدانی که این وقایع صرفا از قبیل جهاد دفاعی نبوده است.

پذیرش وجود چنین جهادی معنایش این نیست که قائل به مشروعیت این جهاد در این دوران باشیم یا به عدم پذیرش پیمان‌های معاصر فرا بخوانیم، زیرا چنان‌که گفتیم هیچ عالم و عاقلی چنین نمی‌گوید.

بلکه مقصد تأکید بر اهمیت محافظت بر محکمات شریعت از تحریف است، زیرا جهاد شرعی یک حکم محکم دینی است که به دلیل جایگاه والای آن در شرع و کثرت نصوص دال بر آن

نمی‌توان از آن گذشت یا تحریفش کرد و این امری است که نباید به سبب ایرادگیری برخی یا طعنه و عیب‌جوییشان از آن خجالت کشید.

اما پدیدهٔ تحریف هیچ‌یک از این موارد را رعایت نمی‌کند و بنابر موضوعیت علمی با مسئله رفتار نمی‌کند بلکه به سبب گرایش به ارزش‌های تمدن غالب گمان می‌کند کار خوبی انجام می‌دهد زیرا این کار را صیانت اسلام با نفی آن‌چه باطل می‌داند تصور می‌کند و نمی‌داند که با اعتراف به این‌که این نوع از جهاد کاری زیان‌بار و تجاوز و حرام است، عرصه را برای خصم باز می‌گذارد که بیشتر به ایراد گرفتن بپردازد زیرا ادلهٔ ثبوت این احکام قوی‌تر است، بنابراین تا وقتی که اعتراف داری این جهاد کاری است باطل و به آبروی اسلام ضربه می‌زند عملا به وجود ایراد در اسلام اعتراف کرده‌ای. اما کسی که حق را به شکل کامل مورد یاری قرار داده و شرایط حال و نیازهای کنونی را در نظر گرفته و در عین حال از مفاهیم شرعی محافظت کرده و دست به تحریف آن نزده، راه را بر ایرادگیران بسته است.

خلاصهٔ امر این است که هم‌زیستی در کاربرد معاصرش یک اصطلاح کلی است که می‌توان با بهره از آن مفاهیمی چند را که حامل مفاهیم فکری مخالف با برخی از احکام شرعی است، توجیه کرد و هنگامی که بررسی و تحلیل مفاهیم این واژه می‌پردازیم هدفمان دعوت به کنار گذاشتن معنای صحیح و معتبرش نیست، بلکه هدفمان ضرورت هشیاری دربارهٔ اشکالات همراه با این واژه است تا همراه با معانی صحیح آن به ذهن مسلمان نفوذ نکند.

(۳۲) اسلام میانه‌رو معتدل

اصطلاح اسلام میانه‌رو یا اسلام معتدل را بسیاری از مردم در دوران ما تکرار می‌کنند و منظورشان این است که پیرو اسلامی بر اساس یک دیگاه معتدل‌اند، بدون غلو و تندروی. این معنا به ذات خود ایرادی ندارد و پای‌بندی معتدلانه به اسلام و دوری از غلو و تندروی یا سهل‌انگاری و کندروی، روشی نیکو است و کسی درباره‌اش اختلافی ندارد.

اما تعامل با این مقوله نباید به این سادگی باشد یا نباید تصور کنیم که این واژه برای اشاره به ضرورت پای‌بندی به اسلام و دور ساختن انحراف غلو آمیز یا سهل‌انگارانه به کار می‌رود، بلکه ما در برابر کاربرد این کلمه در یک روند خاص قرار داریم و این مقوله معانی پنهانی دارد که باید بررسی شود و ایرادهای آن آشکار گردد. برای همین به بیان دو روند مهم خواهیم پرداخت:

روند نخست:

چرا در میان این همه توصیف از واژۀ اعتدال استفاده شده است؟ یا به معنای دیگر، چرا نمی‌گوییم: ما به اسلام پای‌بندیم، و به سنت و شریعت ملتزم هستیم؟ یا اگر خواستی این را هم اضافه کن: بنابر روش درست، یا بنابر راه و روش پیامبر صلی الله علیه وسلم یا روش سلف صالح و مانند آن.

راز این‌که کلمۀ «معتدل» و «میانه‌رو» باید همراه با اسلام بیاید چیست؟ طوری که انگار اسلام به ذات خود این معنا را منتقل نمی‌کند.

در واقع به کار بردن فراوان کلمۀ معتدل همراه با اسلام و تأکید پی در پی برای دوری از تندروی، اشاره‌های خوبی را با خود ندارد و یاد کردن همیشگی این وصف هنگام سخن از اسلام و افتخار کردن به آن و ارزش‌های آن و دعوت به حاکم ساختن این نوع اسلام در دل خود یک موضع منفی از اسلام را نهان دارد، چه گوینده‌اش احساس کند یا نه، و غیر مستقیم این را می‌رساند که تندروی و غلو یکی از ویژگی‌های اسلام در دوران ماست، بنابراین باید حتما در کنار نام اسلام از آن ابراز بیزاری کرد تا آن‌که به صاحبش گمان بد نبرند و این‌گونه بر خود شرط می‌گذارد که دعوتش صرفا محدود به اسلام معتدل باشد.

بخشی از این مشکل این است که برخی از مردم تحت فشار کشندۀ ماشین رسانه‌ای در دوران ما قرار گرفته‌اند که سعی در ارتباط دادن اسلام به غلو و تندروی دارد و برخی از مسلمانان نیز با نسبت دادن بسیاری از رفتارهای غلوآمیز به این دین در این برداشت منفی از اسلام شرکت کرده‌اند و در حق دین و هویت خود مرتکب جنایت شده‌اند و آن را در موضع اتهام و عیب قرار داده‌اند، سپس گروه دیگری از مسلمانان با تلاش در ذکر صفت «معتدل» هنگام نام بردن از اسلام بر این برداشت منفی دامن می‌زنند، طوری که بسیاری از صاحب‌نظران گمان می‌کنند که اسلام در ذات خودش نمایندۀ ارزش‌های اعتدال و میانه‌روی نیست.

اما چنین قیدی در حقیقت متضمن تبرئهٔ خود شخص از برچسب تندروی و غلو است نه دفاع از اسلام، انگار می‌خواهد بگوید: من از هر اسلام دیگری بیزارم و در زندگی‌ام بنابر یک اسلام خاص عمل می‌کنم که همان اسلام معتدل است و با دیگر اسلام‌ها تفاوت دارد. یعنی از جایی که گمان می‌کند در حال دفاع از اسلام است به ترسیخ و تعمیق این کلیشهٔ ظالمانه دربارهٔ اسلام دامن می‌زند.

بنابراین دین ما ـ اسلام ـ دین اعتدال است و دیگر نیازی نیست که آن را با قید «معتدل» ذکر کنیم و هنگامی که می‌گوییم: اسلام، منظورمان همهٔ اسلام با احکام و اصولش است که دین عدالت و اعتدال و رحمت و نجات در دنیا و آخرت است. دینی که به آن افتخار می‌کنیم و با صدای بلند اعلامش می‌داریم نه آن‌که به سبب فشار رسانه‌ای از این سو و آن سو سرمان را شرم‌گینانه پایین بیندازیم. وجود کسانی که دچار غلو یا انحراف‌اند معنایش این است که اسلام مورد اتهام قرار گرفته یا ترسناک و ناواضح است، بنابراین باید این وصف را به آن افزود. این انحراف‌ها را باید تبیین کرد و ناصحیح بودنش را توضیح داد بدون آن‌که در مفهوم خود اسلام تأثیری بگذارد و ذات اسلام محل اتهام شود و انتساب به آن ـ بدون اضافهٔ کلمهٔ معتدل ـ باعث ایجاد شبهه شود.

روند دوم:

مربوط به مفهوم اعتدال است که همراه با اسلام آورده می‌شود؛ این اعتدال چیست؟

اعتدال یکی از ویژگی‌های حاضر نزد جریان‌ها و رویکردهای فکری گوناگون است؛ چیزی که همه مدعی‌اش و مدعی دوری از تندروی‌اند و این ضرورت شناخت حدود اعتدال و منبع تعیین کنندهٔ مرزهایش را دوچندان می‌سازد زیرا بدون این تعیین مرز اعتدال نیز هیچ معنایی نخواهد داشت و قالبی خواهد شد که می‌توان از طریق آن انواع انحرافات رفتاری و فکری را عرضه کرد، سپس همین انحرافات را به بهانهٔ این‌که این اسلام میانه‌رو معتدل است به اسلام نسبت داد.

ضابطهٔ شناخت اعتدال ستوده‌شده، خودِ شریعت است. اسلام در ذات خود پاسخ این پرسش را که حد و مرز اعتدال چیست، دارد. آن‌که واقعا به اسلام و احکام و تشریعات و حدودش تمسک جوید در دایرهٔ اعتدال قرار دارد و از مظاهر غلو و جفا به دور است و ضابطهٔ اعتدال را نباید از معیارهایی خارج از اسلام یافت تا این معیارهای خارجی تعیین کند چه چیز از اسلام است و چه نیست. برای مسلمان شایسته نیست که عرف‌ها و سنت‌ها و سلیقه و خواهش‌های نفسانی خود یا تسلیم شدگی‌اش در برابر یک فرهنگ وارداتی را داور کند و از رفتار خود مظاهر اعتدال مورد نظر را به دیگران عرضه کند، بلکه واجب است همهٔ این‌ها را به اصول و محکمات شریعت ارجاع داد و هر چه موافق آن بود را اعتدال دانست و هرآن‌چه مخالفش بود را خارج از اعتدال شمرد، حتی اگر صاحبش دنیا را از سخن گفتن دربارهٔ اعتدال پر کرده باشد.

این همان منهجی است که باید در عمق ذهن هر مسلمانی جای گیرد و به مجرد بالا بردن پرچم اعتدال از سوی افراد و ادعایش اکتفا نکند بلکه ادعای آنان را به محک شریعت بسپرد و صحیح را از ناصحیح جدا سازد.

این‌جا چیزی را می‌توان ملاحظه کرد و آن این است که شیوع سهل انگاری در طعنه و اتهام به غلو و تندروی عملا باعث تضعیف اثر آن می‌شود و دیگر آن اثر نخست را در دور ساختن مردم و دل‌ها نخواهد داشت، زیرا هر طرف، دیگری را متهم به غلو خواهند کرد و سپس افتخار می‌کند که معتدل است، بنابراین راه حل معالجهٔ ایرادهای ناشی از غلو و تندروی، داوری بردن به کتاب خدا و سنت رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ برای شناخت مواضع غلو و تندروی و جفا و سهل انگاری است، تا بدانیم واقعا موضع اعتدال کجاست و به حد و مرزش پی ببریم و این هر طرف را ملزم می‌سازد تا اعتدال خود را از طریق دلایل کتاب و سنت اثبات کنند نه با شعار و ادعای توخالی.

شاید بگویند: اما با داوری بردن به کتاب و سنت نیز همان اختلافاتی که این‌جا رخ می‌دهد اتفاق خواهد افتاد.

پاسخ را می‌شود با جمع بین دو مسئله بیان کرد:

مسئلهٔ نخست: این اختلاف در همهٔ قضایا موجود نیست، بلکه همواره مواضعی محکم وجود دارد که نمایان‌گر اعتدال است و هر کس در آن دایره باشد اهل اعتدال است و کسی

که به راست یا چپ منحرف شود از مرزهای اعتدال بیرون رفته است و آن‌ها نیز بر حسب دوری و نزدیکی‌شان به این دایره بر چندین درجه هستند.

همین‌طور مواضعی وجود دارد که اختلاف معتبر و نگاه اجتهادی را برمی‌تابد و تا وقتی که این اختلافات روا باشد صاحب خود را از دایرۀ اعتدال خارج نمی‌کند. اگر چه اعتدال یک چیز است اما انسان‌ها قادر به ادراک این اعتدال به شکل قطعی و یقینی نیستند، و این باعث می‌شود که دایرۀ اختلافات روا، فضایی برای این اعتدال باقی بگذارد. این‌جا اگرچه اعتدال به شکل واضح برای همه نمایان نشده اما امری است محدود در دایره‌ای از سخنان معتبر که خروج از آن روا نیست.

امر دوم: ما روشی شرعی و منظم داریم که شخص جویندۀ اعتدال بر اساس آن از میان سخنانی که در نگاه او موضع اعتدال است سخن درست‌تر را انتخاب می‌کند.

اختلاف در ادعای تمسک به کتاب و سنت را می‌توان از طریق این دو معیار برطرف کرد: معیار محکماتی که اختلافی در آن نیست و معیار «روش» و منهجی که باید بر اساس آن حرکت کرد.

میانه‌روی و اعتدال در تصور شرعی نتیجۀ تمسک به قرآن و سنت است، بنابراین هر کس به شرع چنگ بزند میانه‌رو و معتدل است و کسی که با شرع مخالف باشد چنین نیست. اعتدال

به معنای نقطهٔ وسط نیست که شخص در هر اختلافی در نقطه‌ای میانهٔ دو طرف دعوا بایستد، بلکه اثری از تبعیتِ شرع است.

از این‌جا خواهی دانست که میانه‌روی در حقیقت موضع گرفتن در میانهٔ دو طرف نیست، بلکه این میانه بودن ممکن است ستوده شود یا نه و این را می‌توان از ملاحظهٔ موضع قرآن دربارهٔ میانه‌روی دانست. در پرتو وحی ما تنها یک میانه‌روی نداریم، بلکه دو میانه‌روی داریم: میانه‌روی درست و میانه‌روی نادرست.

از مثال‌های میانه‌روی مطلوب در قرآن، میانه‌روی کسانی که خداوند به آنان نعمت عطا کرده، از مؤمنانی که به سوی پروردگارشان فرا می‌خوانند:

{اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ} [فاتحه: ۶ـ۷]

(ما را به راه راست هدایت فرما (۶) راه کسانی که به آنان نعمت عطا کرده‌ای نه [راه] مغضوبان و نه [راه] گمراهان)

همچنین:

{وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} [اسراء: ۱۱۰]

(و نمازت را به آواز بلند مخوان و بسیار آهسته‌اش مکن میان این [دو] راهی [میانه] برگزین)

و همین‌طور:

{وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا} [فرقان: ۶۷]

(و کسانی‌اند که چون انفاق کنند نه ول‌خرجی می‌کنند و نه تنگ می‌گیرند و میان این دو [روش] حد وسط را برمی‌گزینند).

و دیگر مثال‌های قرآنی که نشان می‌دهد موضع گرفتن در میانه می‌تواند مطلوب و مورد ستایش باشد.

اما میانه‌روی مردود، از جمله شواهد قرآنی بر آن، آیاتی است که خداوند دربارهٔ احوال منافقان نازل کرده است:

{مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لاَ إِلَى هَؤُلاء وَلاَ إِلَى هَؤُلاء} [نساء: ۱۴۳]

(میان آن [دو گروه] دو دلند، نه با ایناننند و نه با آنان).

و از دیگر شواهد آن:

{وَيقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} [نساء: ۱۵۰]

(و می‌گویند ما به بعضی ایمان داریم و بعضی را انکار می‌کنیم و می‌خواهند میان این [دو] راهی برای خود اختیار کنند).

از شواهد این میانه موضع گرفتن در سنت نبوی: «مثال منافق مانند گوسفندی است که بین دو گله سرگردان است، گاه به این سوی می‌رود و گاه به آن سو».[1]

تفاوت بین این دو میانه بودن به طبیعت دو طرف برمی‌گردد، بنابراین اگر میان دو باطل بود مورد ستایش است و اگر در میانۀ حق و باطل ایستاده بود، نکوهیده است.

خلاصه آن‌که: در بحبوحۀ ادعاها و خصومت‌ها و تکرار پی در پی اهمیت اعتدال، شاید مسلمان حواسش به این نباشد که بسیاری از این ادعاها تلاش در محدود ساختن اسلام با اعتدالی است که خود می‌خواهد و این اعتدالی که آنان می‌خواهند وصفی است خارج از اسلام و پیش‌زمینه‌ای قبلی دارد که از مرجعیت‌های گوناگون تأثیر گرفته و سعی دارد همین پیش‌زمینه‌ها را بر اسلام مسلط سازد تا از آن اسلامی بیرون بیاید که آن را «اسلام میانه‌رو معتدل» می‌خوانند.

آن‌که متأثر از مرجعیت لیبرال است تصورات خودش از آزادی را که محدود به هیچ چارچوب دینی نیست و روابط حرام را روا می‌داند به اسلام می‌چسباند و سپس در باب اهمیت اسلام میانه‌رو معتدل سخن می‌راند، حال آن‌که اسلام از چنین اعتدالی مبرا است.

---

۱ به روایت مسلم.

(۳۳) دین آن‌قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

این مقوله معنایی صحیح را مطرح می‌کند که درباره‌اش اختلافی نیست، چرا که اسلام با ادله و احکامش قوی است و از شبهات و افکار مخالف ترسی بر آن نیست. اسلام دین پروردگار جهانیان است و نیروی آن از درونش است و خداوند نیز پیش از هر چیز و در پایان حافظ دین خود است.

اما، چه کسی گفته که این ترس بر خود اسلام است که قرار است الله خود حافظش باشد؟

در حقیقت این ترس بر دین مسلمان است که از اسلام منحرف شود نه بر خود اسلام.

مسلمان نسبت به خودش این بیم را دارد که از راه حق منحرف شود و هدایت الهی را ترک گوید و راهی جز راه راست را در پیش گیرد نه این‌که نسبت به خود راه و هدایت و صراط مستقیم ترسی داشته باشد.

بنابراین ذکر این مقوله به هنگام سخن از اهمیت پایداری بر دین و یادآوری مسلمان نسبت به محافظت از دینش و ضرورت صیانت دین خود از آن‌چه باعث زیان و تضعیفش می‌شود معنایی ندارد و این همان چیزی است که الله متعال به شکل ظریفی به آن اشاره نموده و فرموده است:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ} [آل عمران: ۱۰۲]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید از الله آن‌گونه که حق پروا کردن از اوست پروا بدارید و جز مسلمان نمیرید).

این امر ربانی به «نمردن مگر در حال اسلام» قابل تحقق نیست مگر در صورت پایداری بر اسلام در طول مدت زندگی تا آن‌که انسان، مسلمان بودن خودش را در هنگام وداع با دنیا تضمین کرده باشد.

هرکس در این به نیکی بیندیشد این را خواهد فهمید که چرا بارها در شبانه‌روز از پروردگارش «هدایت به راه راست» را می‌خواهد [فاتحه: ۶]. چرا که این هدایت متضمن پایداری بر آن مقداری است که توانسته انجامش دهد و درخواستی است برای هدایت بیشتر از پروردگار سبحانه و تعالی.

بنابراین، این‌جا ترسی بر دین نیست، بلکه بیم از نفس‌های ضعیف خود ماست که نکند شکست بخورد و دین را ترک گوید و برای فهم روا بودن چنین ترسی کافی است تا سخن الله متعال دربارۀ پیامبرش ـ صلی الله علیه وسلم ـ یعنی سرور انسان‌ها و امام متقیان را به یاد آوریم که می‌فرماید:

{وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلًا (٧٣) وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا} [اسراء: ٧٣ ـ ٧٤]

(و چیزی نمانده بود که تو را از آن‌چه به سوی تو وحی کرده‌ایم گمراه کنند تا غیر از آن را بر ما ببندی و در آن صورت تو را به دوستی خود بگیرند (۷۳) و اگر تو را استوار نمی‌داشتیم قطعا نزدیک بود کمی به سوی آنان متمایل شوی).

بنابراین پایداری از سوی الله سبحانه و تعالی است نه تصمیمی که انسان به تنهایی بگیرد، بلکه هدایت است و توفیق و کلیدش روی آوردن صادقانه به الله و یاری جستن از او و تکیه نکردن بر این نفس ضعیف و اطمینان نداشتن به آن است. اگر پروردگار متعال دربارۀ خلیلش ـ صلی الله علیه وسلم ـ چنین می‌گوید که اگر او را پایداری عطا نکرده بود نزدیک بود اندکی به کافران متمایل شود، چگونه ممکن است کسی پس از ایشان بر ایمان خود بیم نداشته باشد؟!

و همین کافی است که واکنش پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به این حقیقت و ادراک عمیق ایشان نسبت به آن و نتایج مترتب بر آن را به نیکی بنگری، چرا که ایشان از «باز شدن بعد از بستن»[1] به الله پناه می‌برد و این یعنی «بازگشت از ایمان به کفر یا از طاعت به معصیت و

---

۱ به روایت مسلم. لفظ حدیث این است: خداوندا از حَور بعد از کَور به تو پناه می‌برم. کَور در لغت اشاره به بستن عمامه دارد و حَور باز شدن آن است. که در این‌جا اشاره به گمراهی پس از هدایت دارد (مترجم).

رجوع از چیزی به سوی شر».[1] و خطاب به یارانش می‌فرمود: «دل‌های همهٔ آدمیان میان دو انگشت از انگشتان رحمان است، گو آن‌که یک دل باشد و آن را آن‌گونه که بخواهد می‌چرخاند» سپس می‌فرمود: «خداوندا ای گردانندهٔ دل‌ها، دل‌های ما را بر طاعت خود بگردان».[2] مقتضای علم به جملهٔ اول حدیث (بودن دل‌های بندگان در میان انگشتان خداوند) انجام بخش دوم حدیث، یعنی دعای ایشان است.

اثر عمیقی که این حقیقت در شخص پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ ایجاد کرده واقعا عجیب است، تا جایی که این قبیل دعاها بخش زیادی از دعاهای پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را در بر می‌گرفت، آن‌قدر که ام سلمة ـ رضی الله عنها ـ متوجه این موضوع شده و آن را به یاد می‌آورد. از شهر بن حوشب روایت است که گفت: به أم سلمة گفتم: ای ام المومنین، بیشترین دعای پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ هنگامی که نزد تو بود چه بود؟ گفت: بیشترین دعایش این بود که: «ای مقلب دل‌ها، دل مرا بر دین خودت ثابت بگردان». گفتم: ای رسول خدا، چرا بیشترین دعایت این است که ای گردانندهٔ دل‌ها، دل مرا بر دین خودت ثابت بگردان؟ فرمود: «ای ام سلمه، انسانی نیست مگر آن‌که قلب او میان دو انگشت از انگشتان

---

۱ این سخن ترمذی در تعلیق بر حدیث است.

۲ به روایت مسلم.

الله است، پس هرکه را بخواهد استوار می‌گرداند و هرکه را بخواهد دستخوش انحراف می‌سازد». سپس معاذ این آیه را تلاوت کرد:

{رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا} [آل عمران: ٨]

(پروردگارا پس از آن‌که ما را هدایت کردی دل‌هایمان را دستخوش انحراف مگردان).[١]

بلکه پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در خارج از خانه نیز بر همین حال بود؛ انس بن مالک ـ رضی الله عنه ـ می‌گوید: پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بسیار این را می‌فرمود که: «خداوندا دل مرا بر دینت پایدار بگردان». پس مردی گفت: ای رسول خدا، آیا از ما بیم داری حال آن‌که به تو ایمان آوردیم و آن‌چه را آورده بودی راست شمردیم؟ فرمود: «دل‌ها در میان دو انگشت از انگشتان رحمان عزوجل است که آن را زیر و رو می‌کند».[٢]

چه زیباست این ملاحظهٔ هوشمندانه آن صحابی، که از کثرت بیان این دعا توسط پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فهمید که این دعوتی است برای آنان تا به ایشان اقتدا کنند و منظور

---

١ به روایت ترمذی و احمد. ترمذی می‌گوید: این حدیثی حسن است و آلبانی آن را صحیح دانسته است.

٢ به روایت ترمذی و ابن ماجه و احمد. هیثمی می‌گوید: رجال آن رجال صحیح‌اند و آلبانی آن را صحیح می‌داند.

پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ از گفتن این دعا در میان اصحاب، یادآوری آنان دربارۀ این معنای عمیق ایمانی است.

چرا که مؤمن نسبت به دین خود بیم‌ناک است و از ضعف یا سلب ایمان می‌ترسد، زیرا این با ارزش‌ترین دارایی اوست و همین ترس باعث می‌شود به دینش اهمیت دهد و هوایش را داشته باشد. همین ترس اگر به شکل درستی محقق شود باعث چشیدن شیرینی ایمان می‌شود که تنها با دوست داشتن شدید دین محقق می‌شود، آن‌طور که بازگشت به کفر را پس از آن‌که خداوند از آن نجاتش داده بد بدارد و شکی در این نیست که بزرگترین تهدید علیه دین، معاشرت طولانی مدت با شبهات و پی‌گیری آن است زیرا «دل‌ها ضعیف است و شبهات رباینده».[1]

بنابراین کثرت عرضۀ افکار فاسد بر نفس انسان نقش بزرگی در تباه‌سازی قلب دارد. قلب کسی که پی در پی به مطالعۀ کتب یا محتوای اینترنتی منحرف و شک انداز و شبهه‌آمیز می‌پردازد در معرض جذب این مفاهیم منحرف قرار می‌گیرد؛ چیزی که تأثیری منفی بر آرامش یقین و صلابت ایمان می‌گذارد. ابن تیمیه به زیبایی شاگردش ابن قیم را چنین نصیحت کرده است: «قلب خود را مانند اسفنج در معرض ایرادها و شبهه‌ها قرار نده که

---

۱ سیر أعلام النبلاء ذهبی (۷/ ۲۶۱).

جذبش می‌کند در نتیجه چیزی جز شبهه از آن تراوش نخواهد کرد، بلکه آن را همانند شیشهٔ دربسته بگردان که شبهه از بیرون آن می‌گذرد و در آن جای نمی‌گیرد؛ با شفافیتش آن را می‌بیند و با صلابتش آن را پس می‌زند و گرنه اگر قلبت هر شبهه‌ای را که بر تو می‌گذرد جذب کند جایگاه شبهات خواهد شد».[1]

بلکه درگیر شدن با شبهات برخی از مردم را از حق روی‌گردان می‌کند و از طلب آن به کلی منصرف می‌شوند. این‌گونه شخص مورد نظر شبهات را بسیار می‌بیند و در درونش قدرت یافته و مستقر می‌شود و دلش کور می‌شود و این‌گونه رغبت به حق را از صاحبش می‌ستاند و از آن باز می‌دارد.

با دقت در کتاب‌هایی که آثار سلف را گردآوری کرده‌اند ـ به ویژه در مباحث عقیدتی ـ خواهی دید که امامان سلف چقدر در تعامل با شبهات و ایرادها احتیاط به خرج می‌دادند و این با وجود دین‌داری قوی و ایمان صادقانهٔ آنان بود. آثار وارده در این باره بسیاری است از جمله:

---

۱ مفتاح دار السعادة ابن قیم (۱/ ۴۴۳).

مردی به نزد حسن بصری آمد و گفت: ای ابوسعید، بیا تا دربارۀ دین با تو بحث کنم. حسن گفت: من نسبت به دینم بینش دارم، اما تو اگر دینت را گم کرده‌ای پیدایش کن.[1]

و مردی از صاحبان هوا به ایوب سختیانی گفت: ای ابوبکر، دربارۀ سخنی از تو بپرسم؟ پس ایوب پشت کرد و رفت و در حالی که با انگشتش اشاره می‌کرد گفت: نه، حتی نصف سخن، نه حتی نصف سخن.[2]

دو تن از اهل بدعت بر محمد بن سیرین وارد شدند و گفتند: ای ابوبکر، حدیثی برایت بگوییم؟ گفت: خیر. گفتند: پس آیه‌ای از کتاب الله را برایت می‌خوانیم. گفت: خیر. سپس گفت: یا برمی‌خیزید و می‌روید یا من برخیرم؟ پس آن دو شخص برخاستند و بیرون رفتند. یکی از حاضران گفت: چه اشکالی داشت اگر آیه‌ای می‌خواند؟ گفت: دوست نداشتم که آیه‌ای را بخوانند و تحریفش کنند و همان در قلبم واقع می‌شد.[3]

فرزند طاووس نشسته بود پس مردی از معتزله نزد او آمد و شروع به سخن گفتن کرد. راوی می‌گوید: فرزند طاووس انگشتانش را در گوش‌هایش کرد و به فرزندش گفت: پسرم انگشتت

---

۱ الشریعة آجری (۱/ ۴۳۸).

۲ پیشین (۱/ ۴۳۹).

۳ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لالکائی (۱/ ۱۳۳).

را در گوشت کن و فشارش بده و از سخنش هیچ نشنو. معمر می‌گوید: یعنی آن‌که دل ضعیف است (و در صورت شنیدن بدعت تحت تأثیر قرار می‌گیرد).[1]

این احتیاط در حقیقت ناشی از ضعف معرفتی نیست، بلکه بینش صحیح نزد آنان دربارۀ این ثوابت شرعی بر حجت و برهان و شناخت حق استوار است. پس از آن شنیدن باطلی که ممکن است قلب را به سوی خود جذب کند هیچ سودی ندارد.

به ویژه آن‌که این قضیه شوخی نیست بلکه به والاترین قضایا در زندگیِ انسان مسلمان مربوط است و خداوند رحمت کند مالک بن انس را که گفت: درد بی‌درمان، جابه‌جایی در دین است. و به نقل از کسی می‌گفت: با هر چه بازی می‌کنی با دینت بازی نکن.[2]

اگر به حال و روز بسیاری از کسانی که عامدانه به سرچشمه‌های شبهه و ایراد سر می‌زنند بنگری خواهی دید که مقداری از این شبهه‌جویی عامدانه به دلیل نوعی غرور معرفتی است که باعث می‌شود صاحبش خود را صاحب علم و فهمِ بسیار بداند، اما همان آغاز جهلش کار دستش می‌دهد. بنابراین سالم ماندن دین انسان در این است که تا می‌تواند از همۀ این سرچشمه‌ها دوری کند و حق را با دلایل صحیح‌اش بشناسد، مگر آن‌که رفتن در پی شبهه

---

۱ الإبانة ابن بطة (۲/ ۴۴۶).

۲ پیشین (۲/ ۵۰۶).

بنابر یک مصلحت شرعی معتبر باشد، اما این‌که انسان خود را در برابر هر شبهه و ایرادی قرار دهد، راهی است بس طولانی که صاحب خود را در معرض لغزش‌ها و اشتباهات قرار می‌دهد.

و اگر بنابر مصلحت شرعی نیاز به اطلاع از باطل و نگاه در شبهات به هدف پاسخ دادن به آن بود، باز هم قضیه رها نمی‌شود تا هر کسی وارد آن شود بلکه دارای ضوابط و شروطی است. همین‌طور این مسئله بنابر اعتبارات مختلف ـ به اعتبار حال شخص و میزان علمش به شرع ـ متفاوت است و همین‌طور بر اساس عقل شخص و طبیعت درونی او. همچنان بر اساس سطح شبهه، زیرا اصول شبهات غیر از جزئیات آن است. همین‌طور این مسئله بر اساس گستردگی منبعِ شبهه متفاوت است. برای مثال مطالعۀ شبهه از سایت‌هایی که همه به آن دسترسی دارند با کتاب‌های ممنوعه که یافتن و خواندنش کار هرکس نیست تفاوت دارد. همچنین به اعتبار حال پرسنده و نزدیکی‌اش به یک عالم یا طالب علم که می‌تواند شبهات او را پاسخ دهد و هنگام وجود پرسش به او مراجعه کند... و اعتبارات دیگر.

هرچقدر یک مسلمان از وارد شدن به شبهات و نظر در آن دوری کند این برای سالم ماندن دینش بهتر است زیرا علما در این اختلافی ندارند که حفظ دین در رأس ضروریاتی قرار دارد که اسلام برای صیانت و رعایت آن آمده و از همین روی احکامی را تشریع نموده که باعث بیشتر شدن و به ثمر رسیدنش در دنیای واقع می‌شود و از رسیدن هرگونه زیانی به آن

جلوگیری می‌کند و شکی در این نیست که نگاه آزادانه در شبهات بدون هیچ نیاز معتبری به این اصل ضربه می‌زند.

شاید گفته شود: اما کسی که از این شبهات تأثیر می‌پذیرد کسی است که ایمانش ضعیف است و مسلح به حجت و برهان نیست و عقل خود را به کار نبرده، به خلاف شخص مطلع که نگاهش به همه سو باز است و نسبت به دینش ترسی ندارد.

اما این در حقیقت سخنی شعارگونه و بی‌معناست که از برخی معانی نیک و قشنگ مانند قدرت و عقل برای گمراه کردن مردم و جا انداختن افکار ضعیف و سست سوء استفاده می‌کند.

کسی که حقیقت ایمان را درک می‌کند می‌داند که هر انسانی در برابر عوامل تأثیرگذاری که به دین او زیان وارد می‌سازد ضعیف است و اگر رحمت پروردگار شامل حالش نشود در معرض ترک دین قرار دارد. چگونه یک مسلمان پس از بیان حال پیامبر خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ و دیگر پیامبران گمان می‌کند قوی است و بیمی بر ایمان او نمی‌رود، در حالی که این پیامبران ـ صلوات الله وسلامه علیهم ـ از خداوند ثبات بر دین را می‌خواستند. این ابراهیم خلیل است که در دعایش می‌فرماید:

{وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ} [ابراهیم: ۳۵]

(و مرا و فرزندانم را از پرستیدن بت‌ها دور بدار).

و یوسف صدیق که می‌فرمود:

{تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ} [یوسف: ۱۰۱]

(مرا مسلمان بمیران و به صالحان محلق فرما)

و ابراهیم و یعقوب خطاب به نسل‌های پس از خود این توصیهٔ جامع را کردند:

{وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إَلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ} [بقره: ۱۳۲]

(و ابراهیم و یعقوب پسران خود را به همان سفارش کردند [که] ای پسران من، الله برای شما این دین را برگزید پس البته نباید جز مسلمان بمیرید).

این دغدغه در حقیقت از روی ضعف نیست بلکه از روی آگاهی واجبی است که بر اساس فهم عمیق از حقیقت ایمان و طبیعت درون بشری و ایراد قضایای فکری بنا شده است؛ مسئله‌ای که نیازمند روش‌مندی آگاهانه و سفت و سخت در تعامل با آن است که از مجرد احساس به ضعف و قدرت فراتر رفته به جستجوی چگونگی استفادهٔ ایجابی و دوری از آثار بد می‌پردازد.

در حقیقت آن‌که پی در پی تکرار می‌کند که نسبت به ایمانت بیم نداشته باش و مؤمن قوی برای ایمان ترسی ندارد و تو که عقل و دلیل داری پس چرا برای ایمانت بیم‌ناکی، در حقیقت نه ایمان را شناخته و نه میزان زیانی که چنین عبارت‌هایی به جا می‌گذارد.

این‌جا پنج حقیقت هست که بسیاری از مردم از آن غافل‌ند:

حقیقت نخست این است که وارد شدن به اسلام از گرامی‌ترین نعمت‌های خداوند برای بنده است:

{كَذَلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللّهُ عَلَيْكُمْ} [نساء: ۹۴]

(قبلا خودتان [نیز] همین‌گونه بودید و الله بر شما منت نهاد).

نعمتی که خداوند انسان را برایش برمی‌گزیند و:

{يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ} [آل عمران: ۷۴]

(رحمت خود را به هر کس که بخواهد مخصوص می‌گرداند).

و امر این هدایت به او باز می‌گردد:

{لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ} [بقره: ۲۷۲]

(هدایت آنان بر عهدهٔ تو نیست، بلکه الله هر که را بخواهد هدایت می‌کند).

حقیقت دوم: خداوند میان هدایت و برخی از مردم مانع می‌شود و در نتیجه از فهم حق ناتوان می‌شوند و سینه‌شان برای پذیرش آن گشوده نمی‌شود:

{وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ} [انفال: ۲۴]

(و بدانید که الله میان آدمی و دلش حائل می‌گردد)

{أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ اللّهُ} [نساء: ۸۸]

(آیا می‌خواهید کسی را که الله گمراهش ساخته به راه آورید)

در نتیجه از دلایل و براهینی که می‌شوند هیچ سودی نمی‌برند:

{خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ} [بقره: ۷]

(الله بر دل‌های آنان و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگانشان پرده‌ای است)،

{وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا} [اسراء: ۴۶]

(و بر دل‌هایشان پوشش‌ها می‌نهیم تا آن را نفهمند ودر گوش‌هایشان سنگینی [قرار می‌دهیم]).

حقیقت سوم: خداوند متعال در قرآن ذکر نموده که سبب گمراهی بسیاری از مردم عدم فهم ادله نیست، بلکه بیماری‌هایی است که در دل آنان جای گرفته از جمله محبت مال و دنیا و تعصب برای پدران و حسادت و روی‌گردانی و بی‌توجهی و دیگر عوامل:

{وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ} [بقره: ۴۱]

(و آیات مرا به بهایی ناچیز نفروشید و تنها از من پروا کنید)،

{ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مِّعْرِضُونَ} [بقره: ۸۳]

(آن‌گاه جز اندکی از شما [همگی] به حالت اِعراض روی برتافتید)،

{وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم} [بقره: ۱۰۹]

(بسیاری از اهل کتاب پس از این‌که حق برایشان آشکار شد از روی حسدی که در وجودشان بود آرزو می‌کردند که شما را بعد از ایمان‌تان کافر گردانند)،

{قَالُواْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا} [یونس: ۷۸]

(گفتند: آیا به سوی ما آمده‌ای تا ما را از شیوه‌ای که پدرانمان را بر آن یافته‌ایم بازگردانی)،

{زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا} [بقره: ۲۱۲]

(زندگی دنیا در چشم کافران آراسته شده است).

و آیات بسیارِ دیگری که بر این معنا تأکید دارد.

حقیقت چهارم: ایمان صرفا شناخت و اعتراف نیست، بلکه پای‌بندی و گردن نهادن به امر خداوند و پیامبرش ـ صلی الله علیه وسلم ـ که این اطاعت نیازمند تزکیهٔ نفس و پاک‌سازی قلب است.

حقیقت پنجم: دنیا بر امتحان و گزینش و پاک‌سازی برپا شده است و یکی از سنت‌های الهی این است که اهل ایمان را در معرض ابتلا و امتحان قرار دهد:

{أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء } [بقره: ۲۱۴]

(آیا گمان کرده‌اید که داخل بهشت می‌شوید و حال آن‌که هنوز مانند آن‌چه بر [سر] پیشینیان شما آمد بر [سر] شما نیامده است؛ آنان دچار سختی و زیان شدند).

الله متعال حکمت این سنت ربانی را چنین بیان کرده است:

{مَّا كَانَ اللّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىَ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ} [آل عمران: ۱۷۹]

(الله بر آن نیست که مؤمنان را به این [حالی] که شما بر آن هستید واگذارد تا آن‌که پلید را از پاک جدا کند).

بنابراین قضایای ایمان صرفا مسائلی عقلی نیست که فهمیده شود یا فهمیده نشود، بلکه علاوه بر آن، انسان همراه با آن نیازمند امتحان است تا پایداری‌اش و صبرش و مقدم دانستن مراد الهی توسط او آشکار گردد.

در این سیاق برخی باز گذاشتن دروازۀ اندیشه‌ها و شبهات را بدون هیچ‌گونه احتیاطی این‌گونه توجیه می‌کنند که **شک، راهی به سوی یقین است** و مدعی‌اند همین باز گذاشتن در بر روی اندیشه‌هاست که باعث می‌شود ایمانی مبنی بر دلیل و قناعت داشته باشیم که ایمانی است قوی و راسخ، به خلاف ایمانی که بر آن بیم شبهه است؛ این ایمانی است ضعیف زیرا بر تقلید بنا شده است.

اما این سخنی است شعاری که بر مخروبه بنا شده و از چند وجه می‌توان بررسی‌اش کرد:

وجه نخست: کسی که به یقین رسیده نیازی به این ندارد که باری دیگر به یقین خود شک کند. تا وقتی که واقعاً به اسلام یقین داری و مطمئنی که دین به حق است دیگر چه معنی دارد که مردم را برای یافتن حق به شک در اسلامی فرا بخوانی که معتقدی حق است؟!

چنین سخنی تنها در صورت شک به اسلام رواست؛ در این حالت به کسی که دچار این شک است گفته می‌شود: باید به جستجوی حق برآیی تا شکی که دچارش شده‌ای برطرف شود

و به یقین برسی. اما این‌که واقعاً یقین داشته باشی که اسلام قطعا حق است و در همین حین مردم را به شک کردن دربارهٔ حق دعوت دهی تا باری دیگر به آن برگردند، این چیزی جز بیهوده‌گویی نیست.

وجه دوم: شک همیشه راهی به سوی یقین نیست. این سخنی است غیر موضوعی و ناواقعی زیرا چه بسا شخص شکاک به یقین نرسد و آن‌که دچار شک نشده چه بسا به یقین برسد بلکه هر کس عادت به شک دربارهٔ یقینیات کند و این را روش همیشگی‌اش قرار دهد هرگز ایمانی در دلش مستقر نخواهد شد زیرا در هر مسئله‌ای به یقین برسد باز به سبب ایراد منهجی و فساد روش، باری دیگر شکاکیت‌اش به جنبش می‌آید.

وجه سوم: ایمانی که به شک عادت نکرده چنان‌که تصور می‌کنند ایمانی ضعیف و سست نیست. اساسا قدرت و ضعف ایمان مبنی بر توان شخص در شناخت جدل و مناقشهٔ قضایای بحث برانگیز دینی نیست، از همین روی می‌بینی که بسیاری از مسلمانان عادی ایمان‌شان قوی‌تر است و نسبت به الله اطمینان و توکل بیشتری دارند و به احکام او اطمینان دارند و این چیزی است که نزد بسیاری از کسانی که به روش‌های نظر و اندیشه و استدلال آگاه‌اند دیده نمی‌شود. قدرت ایمان الزاما ارتباطی به شناخت ادله ندارد؛ این می‌تواند سببی سودمند برای بیشتر شدن ایمان باشد اما برای برخی از مردم سودمند نیست. همچنین ایمان از عوامل دیگری مانند عبادت و ذکر و تربیت و... نیز تأثیر می‌گیرد.

بنابراین چنین روشی در حقیقت تنها باعث بیشتر شدن شک و تعمیق حیرت در میان مسلمانان خواهد شد؛ زیرا بدون توجه به خود شبهه و حال مردم و حقیقت ایمان به سوی شبهات دعوت می‌دهد. اما اگر منظورش تاکید بر ضرورت تقویت ایمان مسلمانان از طریق ادله و براهینی است که آنان را از تأثیر شُبُهات در امان نگه می‌دارد این بدون شک کار درستی است، اما قطعا با این تشویق بی‌ضابطه به سوی شبهات متفاوت است.

شاید بگویند: این یعنی عقل خود را تعطیل کنیم و اعتراض نکنیم و نپرسیم و مناقشه نکنیم؟

اما ایراد این نیست که مسلمان دربارۀ اموری دینی که برایش مبهم و سؤال برانگیز است بپرسد، بلکه ایراد از روش مسلمان در تعامل با پرسش است. ایراد در روش تعامل همان چیزی است که باعث ایجاد آشفتگی و انحراف می‌شود.

صحابه نیز از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ دربارۀ اموری که برایشان پرسش برانگیز بود می‌پرسیدند و ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ نیز پاسخ می‌داد و این دال بر دو امر است:

امر نخست: ضرورت تحمل از سوی پدران و مادران و مربیان در برابر پرسش‌هایی که دریافت می‌کنند و این‌که پاسخی دهند که ایراد را برطرف سازد و باعث تقویت ایمان شود.

امر دوم: این‌که سؤال دربارۀ امور پرسش برانگیز نه حرام است و نه مطلقا نکوهیده. ایراد هنگامی رخ می‌دهد که پرسش باعث ضعیف شدن یقین مسلمان و شک اندازی در اصول

دین او می‌شود، یعنی آن‌که فرد به خوبی با پرسش خود روبرو نشود و برای پاسخ به آن در پی علم سودمندی که آن را برطرف سازد نباشد.

بلکه حتی اگر مسلمانی دربارۀ ابهامی معین پاسخی قانع کننده نیافت، این ابهام در یک مسئلۀ جزئی باعث نشود به اصل شک کند و از اسلام منحرف شود. وجود ابهام در منافات با یقین نیست بلکه انسان می‌تواند به اصول و قطعیات دین یقین داشته باشد و در عین حال دربارۀ اموری جزئی که هنوز پاسخ به آن را پیدا نکرده ابهاماتی داشته باشد.

قضیه هرگز نه تعطیل عقل و نه دعوت به توقف پرسش و بحث و نظر بلکه تأکیدی است بر ضرورت شناخت وضعیت ایمانی خود تا شخص با تصور این‌که دارد ایمان خود را قوی می‌کند به سبب غفلت و توهم و تحت تأثیر شعارهای عقلانیت و ذهنِ باز، و استفاده از علوم و افکار سودمند دیگران، ناخواسته باعث ضربه زدن به ایمان خود نشود.

در اعتراض به این سخن می‌گویند: این ترس، ما را از اطلاع و فضای باز معرفتی و بهره بردن از علوم و اندیشه‌های سودمند دیگران محروم می‌سازد.

بیم از شُبُهات هرگز میان مسلمان و هیچ علم سودمندی مانع ایجاد نخواهد کرد، بلکه این یک رویکرد روش‌مند و موضوعی است که مسلمان را از وقت‌کشی و هدر رفتن تلاش‌اش در برخی جزئیات خاص زیان‌بار یا کم فایده باز می‌دارد تا به امور سودمند و علوم مفید در هر عرصه‌ای مشغول شود. دوری از شُبُهات آگاهی از ضرورت جداسازی علوم سودمند و

اطلاعات ناسودمند در فضای باز را در عمق آگاهی انسان جا می‌اندازد و باعث می‌شود شخص مسلمان به زعم جستجوی آن‌چه سودمند است رو به داده‌های زیان‌بار نیاورد.

شبهات به جنبه‌ای معین ارتباط دارد، جنبه‌ای که در دین و قطعیاتش شک وارد می‌سازد و باز گذاشتن فضای معرفتی در برابر این نوع داده‌ها سود واقعی برای مسلمان ندارد در حالی که خداوند با پیروی از وحی و نعمت هدایت بر او منت نهاده، به ویژه اگر بدون علم و روش‌مندی مشخصی با این شبهات روبرو شود. اما استفاده از دیگر علوم سودمند مورد تشویق‌اند.

از سوی دیگر ایراد دربارۀ اصل کسب آگاهی نیست، بلکه مشغول شدن به شبهات همراه با جهل و عدم معرف کافی است که باعث تقویت اثر شبهه می‌شود. این‌جا مشکل از قوی بودن شبهه نیست بلکه از ضعیف بودن گیرنده است و اطلاع یافتن از داده‌هایی که باعث ایجاد شک و شبهه در اصول دین می‌شود نیازمند این است که مسلمان نسبت به دین خود آگاه باشد تا بتواند به مناقشه و رد باطل بپردازد، اما این وقت و تلاش بسیاری را می‌طلبد که بیشتر کسانی که شبهات را می‌خوانند از آن بهره‌مند نیستند. ممکن است شخص مشغول به تحصیل علمی سودمند باشد، سپس در پاره‌ای از وقت فراغت به مطالعۀ کتابی منحرف بپردازد، اما در کنار این مطالعه تلاشی موازی برای اطلاع از پاسخ به شبهه و فهم آن نیابد و به سبب همین کوتاهی در شبهات غرق می‌شود. با این حال بهتر آن است که تا وقتی که تلاش مورد نیاز را برای علم آموزی به خرج نمی‌دهد از مطالعۀ شبهه هم دست بکشد.

خلاصه آن‌که، مقولهٔ «دین آن‌قدر سست و ضعیف نیست که بر آن ترسی باشد» تلاش دارد تاثیر شبهه را در ذهن و قلب مسلمان کوچک جلوه دهد و احساسی از برتری علمی تقلبی را به او دهد که با لحظهٔ برخورد با اولین شبهه ویران می‌شود، حتی اگر آن شبهه در بسیاری اوقات سست و بی‌ارزش باشد.

(۳۴) مردم قَیِّم و وصی نمی‌خواهند!

هر انسان آزاد عاقل بالغ و رشیدی این را که کسی قیم او باشد نمی‌خواهد. وصایت و قیم بودن یک سلطهٔ قهری بر انسان است که او را از تصرفات و حقوقش باز می‌دارد و به طبیع حال چنین چیزی نزد مردم پذیرفته شده نیست و کسی نمی‌پذیرد که تحت قیمومیت شخص یا جهتی قرار بگیرد.

خوب، پس ایراد در کجای این موضوع است؟

ایراد در برخی از کاربردها و بهره گرفتن‌ها از این مقوله بُروز می‌یابد. ایراد برخی از مقوله‌ها تنها به وجود برخی معانی باطل در آن محدود نیست، بلکه در کاربرد اشتباه آن است. این مقوله نیز از جنس مقوله‌هایی است که در دوران ما در بافت‌های گوناگونی به کار رفته که همه به یک معنا اشاره دارد: رد قسمتی از حق به زعم آن‌که شامل نوعی قیمومیت است. ایرادی که اینجاست، کشاندن قیمومیت به مجالی دیگر و سوء استفاده از نفرت مردم برای بد جلوه دادن برخی از جلوه‌های حق است و همین تفسیری است بر رد سریع برخی از جلوه‌های توصیه به حق و نصیحت به خیر یا امر به معروف و نهی از منکر توسط برخی از مردم به بهانهٔ آن‌که این‌ها شامل نوعی قیمومیت و وصی بودن بر مردم است.

شریعت، امر به معروف و نهی از منکر را برای برپا داشتن دین خداوند و جلوگیری از دست درازی به حرمت‌های شرعی و حفظ حقوق مردم در دین و دنیای‌شان آورده است و هر

مسلمانی بنابر توانایی و علم خود بهره‌ای از این واجب شرعی دارد. موتور محرکِ انجام این شعیره، احساس مسلمان نسبت به واجب شرعی او و وظیفهٔ قیام به امر پروردگار است، افزون بر انگیزه‌ای برادرانه در خیرخواهی برای دیگر مسلمانان و بذل خیر برای آنان و توصیهٔ آنان به حق و ایمان و این معنایی است که مسلمانان به طور کلی درباره‌اش اختلافی ندارند.

چیزی که در دوران ما رخ داده این است که برخی از نمونه‌های اجرای این شعیره را از جملهٔ قیمومیت دانسته‌اند و معتقدند کسی که تو را به خوبی امر کند یا از بدی باز می‌دارد خودش را وکیل و وصی تو دانسته است که این سخن از دو جهت گمراه کننده است:

نخست: گمراه کنندگی از جهت مفهوم قیمومیت: قیمومیت یعنی آن‌که انسانی را از تصرف در مال و بدن خودش به ناحق محروم کنی، نه آن‌که او را از انجام یک کار زیان‌بار منع کنی یا به انجام یک کار خوب امر نمایی. حتی حکومت‌های معاصر نیز لیست بزرگی از ممنوعات و اوامر دارند که همهٔ شهروندان ملزم به انجام آن‌اند و این اوامر و ممنوعیت‌ها را به مصلحت خود و برای دور ساختن هرگونه زیان از خود می‌دانند و هیچ‌کس نگفته که این‌ها نوعی قیمومیت است.

دوم: گمراه کننده از جهت نام‌گذاری حکم شرعی با نام‌های منزجر کننده و این روشی است قدیمی در رد حق با بهره بردن از نام‌هایی که در مخاطب احساس تنفر را برمی‌انگیزد، چنان‌که فرعون به قوم خود گفت:

{إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ} [غافر: ۶۲]

(من می‌ترسم دین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فساد کند).

شاید گفته شود: اما اختلاف دربارهٔ مفهوم معروف و منکر است (یعنی آن‌که چه چیزی معروف است و چه چیزی منکر) نه دربارهٔ امر به جنس معروف و نهی از جنس منکر، بنابراین نقد متوجه کسی است که به آن‌چه معروف نیست امر کند و از آن‌چه منکر نیست باز بدارد.

این‌جا بحث به تحقیق دربارهٔ ماهیت معروف و منکر و معیارهای تحقق آن در شرایط واقع و حل اشکالاتی که در این باب رخ می‌دهد منتقل می‌شود و همهٔ این‌ها بخشی از روش درستِ اندیشیدن دربارهٔ مقوله‌های معاصر و چگونگی تعامل ایجابی با آن است یعنی ایجاد فشار و پرسش‌گری و از هم‌گشایی زیرساخت آن مقوله برای جدا کردن معانی باطل و یافتن حق محتمل در آن. این‌جا باید بحث بر سر این باشد که مسئلهٔ مورد اختلاف آیا از واجبات شرعی الزامی است یا نه؟ این تعیین ماهیت برای گذاشتن یک مرز جدا کننده که مانع از گسترش مفاهیم باطل در عرصه‌های احتمالی می‌شود ضروری است.

(۳۵) تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

هنگامی که شخص مسلمان اقدام به انکار هر گفتار یا کردار مخالف شریعت می‌کند، معمولا از شنیدن امثال این عبارت‌ها در امان نخواهد ماند: «تو مسئول مردم نیستی»، «تو مسئول آن‌چه رخ می‌دهد نیستی»، یا: «خلق را به خالق بسپار»، یا: «مشغول کار خودت باش» و دیگر عباراتی که همچون تیری به سمت کسانی شلیک می‌شود که خواهان خیر برای مردم‌اند و آنان را برای دوری از خطا یا راهنمایی به سمت خیر، نصحیت می‌کنند که این مسئولیت تو نیست و ربطی به تو ندارد یا آن‌که نوعی فضولی و دخالت در حریم خصوصی دیگران است، بنابراین نیازی نیست که خودت را مشغول کنی و به سبب‌اش برای خودت دردسر و اسباب غم درست کنی؛ تو تنها مسئول خودت هستی و بس.

سوال مهمی که این‌جا پیش می‌آید این است: آیا واقعاً ما در برابر آن‌چه دور و بر ما رخ می‌دهد مسئول نیستیم؟ و آیا دایرهٔ مسئولیت ما محدود به کارها و رفتارهای خود ماست و دیگر مسئولیتی در برابر دیگران نداریم؟

شکی در بطلان چنین سخنی نیست؛ مسلمان مسئول آن‌چه در اطراف او رخ می‌دهد است و صحیح نیست که مسئولیت شخصی را تنها متوجه کارهایی بدانیم که از خود او سر زده، بلکه یکی از واجباتی که خداوند او را برایش مورد پرسش قرار خواهد داد همین است که به نیکی امر کند و از بدی باز بدارد و این از جمله وظایفی است که بر عهدهٔ هر مرد و زن

مسلمانی نهاده شده و همین وظیفه است که امت را شایستهٔ این ثنای عظیم در قرآن کرده است:

{كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ} [آل عمران: ۱۱۰]

(شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید؛ به کار پسندیده امر می‌کنید و از کار ناپسند بازمی‌دارید).

و می‌فرماید:

{وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ} [آل عمران: ۱۰۴]

(و باید از میان شما گروهی مردم را به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند).

خداوند متعال تارکان این شعیره را چنین نکوهیده است که:

{لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ (۷۸) كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ} [مائده: ۷۸ ـ ۷۹]

(از میان فرزندان اسرائیل آنان که کفر ورزیدند به زبان داوود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند. این [کیفر] به خاطر آن بود که عصیان ورزیده و [از فرمان الله] تجاوز می‌کردند

(۷۸) از کار زشتی که آن را مرتکب می‌شدند یکدیگر را بازنمی‌داشتند، راستی چه بد بود آن‌چه می‌کردند).

بنابراین بخشی از مسئولیت شرعی تو این است که به نیکی امر کنی و از بدی باز بداری و این یک حکم شرعیِ محکم است که درست نیست درباره‌اش بحثی باشد.

امر به معروف شامل نصیحت مردم و راهنمایی آن‌ها به سوی آن چیزی است که خیر دین و دنیای‌شان در آن است و نهی از منکر شامل هشدار نسبت به هر چیزی است که می‌تواند برای دین و دینای‌شان زیان‌بار باشد، بنابراین مسئولیت تو در مورد هر آن‌چه در اطرافت رخ می‌دهد و آن را می‌بینی یا درباره‌اش می‌شنوی این است که به اندازۀ توان خود برای اصلاح آن تلاش کنی و آن‌چه خطاست را تصحیح و انحراف را با حکمت و پند نیکو اصلاح نمایی.

کسی که این مسئولیت شخصی را دربارۀ آن‌چه در اطرافش می‌گذرد حس می‌کند یک شخص مثبت و سومند است. او در برابر آن‌چه رخ می‌دهد موضع سلبی و بی‌تفاوتی را برنمی‌گزیند بلکه تلاش می‌کند به مردم سود برساند و آن‌که به مقولۀ «تو مسئول نیستی» اکتفا می‌کند انسانی است خودخواه که تنها دایرۀ خاص خودش برایش مهم است و اهمیتی به اطرافیانش قائل نیست. تفاوت بزرگی است میان دو شخص که یکی به اندازۀ توانش سعی در اصلاح دارد و برای اطرافیانش تأثیر سودمند دارد و وجودش سودمند است؛ و شخص دیگری که اثری مثبت ندارد و خیر و صلاح‌اش به خودش مربوط است... آیا این دو برابرند؟

برای همین این جمله که «سرت به کار خودت باشد» در چنین سیاقی (یعنی سیاق نصیحت و خیرخواهی) از زشت‌ترین کلمات نزد الله است، چنان‌که از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ با سند صحیح روایت است که فرمودند: «از منفورترین سخنان نزد الله عزوجل این است که شخصی به دیگری بگوید: از خدا بترس، و او در پاسخ بگوید: سرت به کار خودت باشد».[۱]

از جمله مواردی که پرده از توجه شریعت به مصلحان و گرامی‌داشت آنان برمی‌دارد، اصول محکمی است که اِصلاح را بر مجرد صَلاح ترجیح می‌دهد و این‌که همراهی این دو مطلوب است نه آن‌که جانب اصلاح [دیگران و جامعه] به سود صلاح [شخصی] تعطیل شود.[۲] یکی از این اصول محکم، ادلهٔ شعیرهٔ امر به معروف و نهی از منکر است و این‌که شارع بزرگوار، فرجام امت را در صورت ترک این واجب ذکر کرده است، افزون بر این‌که الله متعال اهل توصیه به حق و صبر را ستوده است:

---

۱ به روایت بیهقی در شعب الإیمان. آلبانی می‌گوید: سندش صحیح است و رجال آن ثقه‌اند. (در لفظ روایت «عليك بنفسك» آمده که آن را به این شکل ترجمه کردم).

۲ صلاح به معنای نیکی و نیکوکاری شخص است، اما اصلاح به معنای دعوت به نیکی و نیکوکاری و تلاش برای بهبود جامعه و دیگران است. بنابراین صلاح یک فرایند فردی است اما اصلاح فراتر از فرد است. (مترجم)

{وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ} [عصر: ١ ـ ٣]

(سوگند به عصر (١) که واقعا انسان دستخوش زیان است (٢) مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و همدیگر را به حق سفارش و به صبر توصیه کرده‌اند).

انسان، در خُسران و زیان است و اکتفا به صلاح شخصی یعنی تنها ایمان و کار نیک او را از این زیان نجات نمی‌دهد، بلکه نجات کامل امکان ندارد مگر آن‌که همراه با ایمان و عمل نیک، دیگران را به حق توصیه و امر کند و از باطل باز بدارد و سپس بر این امر [یعنی توصیه به حق و نهی از ناحق] و سختی‌هایی که در پی آن رخ می‌دهد یکدیگر را به صبر دعوت دهند.

و اگر به انگیزهٔ واقعی مقولهٔ «تو مسئول آن‌چه رخ می‌دهد نیستی» دقت کنی خواهی دید که قضیه آن‌طور که نشان می‌دهد نیست و مردم عملاً کار کسی را که به اطرافش اهمیت نمی‌دهد هرگز ستایش نمی‌کنند بلکه او را نمونه‌ای از خودخواهی و ناتوانی و تنبلی می‌دانند. در حقیقت این‌گونه عبارات تنها برای سرد کردن مردم از انکار نوعی خاص از کارها به کار می‌رود، یعنی هر انکاری که به محرمات و واجبات شرعی مربوط باشد. تنها این‌جاست که می‌گویند تو مسئول این رفتارها نیستی و به تو ربطی ندارد.

برای همین اگر کسی، شخصی را ببیند که مورد سوء قصد قرار گرفته یا دچار بیماری شده یا حادثه‌ای برایش رخ داده، این‌جا دیگر نمی‌گوید من مسئول چیزی که رخ داده نیستم، بلکه همه در چنین مواقعی هرگونه رفتار خیرخواهانه برای یاری این نیازمند را می‌ستایند.

پس قضیه در حقیقت کوچک جلوه دادن وظیفهٔ شرعی متعلق به تشویق بر انجام واجبات و دوری از محرمات شرعی است در حالی که انسان در صورت انجام و امر به آن مورد ستایش است. هر آن‌چه خداوند به آن امر نموده، از جمله واجبات شرعی مربوط به عبادات یا معاملات یا حقوق خاص یا یاری مظلوم و به فریاد رسیدن بینوایان و حفظ حقوق، همه‌اش احکامی شرعی است که هر کس به آن امر کند و یا از منکری که پیرامون آن رخ می‌دهد نهی کند کارش نیکو و مورد ستایش است. اما تعامل با برخی از منکرات با این جمله که «تو مسئولش نیستی» و به تو مربوط نیست، در حقیقت کوچک جلوه دادن جایگاه آن است و انگیزه‌ای است برای تشویق به لامبالاتی شخصی و ترک امر و نهی در آن زمینه.

عجیب آن است که چنین تصور فاسدی از محدود دانستن مسئولیت دینی به شخص، و ترک اطرافیان یک تصور اشتباه قدیمی ناشی از بدفهمی، از جمله بدفهمی این سخن پروردگار متعال است که می‌فرماید:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ} [مائده: ۱۰۵]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خودتان بپردازید، هر گاه شما هدایت یافتید آن کس که گمراه شده به شما زیانی نمی‌رساند. بازگشت همهٔ شما به سوی الله است، پس شما را از آن‌چه انجام می‌دادید آگاه خواهد کرد).

این همان تصور فاسدی است که ابوبکر صدیق ـ رضی الله عنه ـ به تصحیح آن پرداخت. قیس بن ابوحازم روایت می‌کند که ابوبکر صدیق ـ رضی الله عنه ـ برخاست و پس از حمد و ثنای خداوند فرمود: ای مردم، شما این آیه را می‌خوانید [و از آن برداشت اشتباه می‌کنید] حال آن‌که ما از رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیدیم که فرمودند: «مردم هرگاه منکری را ببینید و تغییرش ندهند نزدیک است که خداوند همه‌شان را به عذابی فراگیر گرفتار سازد».[1]

ایشان ـ رضی الله عنه ـ بیان کردند که آیهٔ فوق هرگز به معنای انزوا و ترک نصیحتِ واجب در حق خلق نیست، بلکه بر اهمیت ادای واجب «احتساب» تأکید نمود و این‌که امت هرگاه این وظیفه را ترک کند در معرض تهدیدِ عذاب الهی است و منظور آیه این است که اگر به وظیفهٔ امر و نهی شرعی عمل کردی دیگر خداوند تو را برای کارهای آنان محاسبه نخواهد کرد زیرا

---

۱ به روایت ابوداوود و ترمذی و ابن ماجه و احمد. ترمذی می‌گوید: این حدیثی حسن صحیح است. ابن العربی و نووی و ابن تیمیه و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

آن‌چه آن‌ها انجام می‌دهند یا نمی‌دهند در محدودهٔ سلطه و تکلیف تو نیست. بنابراین اگر راه هدایت را در پیش گرفتی و به نیکی امر کردی و از منکر بازداشتی، دیگر آن‌که دیگران چه کنند زیانی به تو نمی‌رساند.

برای همین است که الله متعال در قرآن، نجات را منوط به اصلاح دانسته است:

{وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ} [هود: ۱۱۷]

(و پروردگار تو [هرگز] بر آن نبوده است که شهرهایی را که مردمش اصلاح‌گرند به ستم هلاک کند).

بنابراین آن‌چه باعث نجات از مجازات الهی است، اِصلاح است نه تنها صلاح شخصی و ترک واجب امر و به معروف و نهی از منکر و این همان چیزی است که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به آن اشاره نمود، هنگامی که از ایشان پرسیدند: آیا در حالی که صالحان در میان ما هستند، هلاک خواهیم شد؟ فرمود: «بله، اگر ناپاکی زیاد شود».[۱]

بلکه ایشان ـ علیه الصلاة والسلام ـ به شکلی واضح‌تر به بیان این معنا پرداخته و مصیبت‌هایی را که ممکن است در صورت ترک واجب احتساب دچارش شوند به آنان یادآور

---

۱ متّفق علیه.

شده، فرموده است: «قسم به آن‌که جانم به دست اوست، یا به معروف امر می‌کنید و از منکر باز می‌دارید، یا آن‌که نزدیک است خداوند مجازاتی را به سوی شما روان سازد، سپس او را به دعا بخوانید و شما را اجابت نکند».[1]

از همین روی، هنگامی که الله متعال داستان اصحاب شنبه را در قرآن ذکر نموده آن را با سرنوشت گروهی که مستحق نجات شدند یعنی همان گروهی که امر و نهی می‌کردند پایان داده است:

{فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُواْ بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ} [عراف: ۱۶۵]

(پس هنگامی که آن‌چه بدان تذکر داده شده بودند را از یاد بردند کسانی را که از [کار] بد بازمی‌داشتند نجات دادیم و کسانی را که ستم کردند به سزای آن‌که نافرمانی می‌کردند به عذابی شدید گرفتار کردیم).

---

۱ به روایت ترمذی و احمد. ترمذی می‌گوید: این حدیثی حسن است. احمد شاکر آن را صحیح دانسته و آلبانی آن را حسن دانسته است.

بنابراین، هنگام سخن از کاری حرام معنی ندارد که کسی بگوید: «تو مجبور نیستی که این‌جا باشی، هر که خواست بیاید و هر که خواست نیاید». چنین اعتراضی ممکن نیست به ذهن مسلمانی برسد که معنای اصل شرعیِ امر به معروف و نهی از منکر را به درستی درک کرده است.

در همین سیاق ممکن است عبارت شبیهِ دیگری بیاید و آن این است که: اگر خداوند می‌خواست جلوی این کار را بگیرد، حتما جلوی آن را می‌گرفت.

این درست است؛ اگر خداوند می‌خواست از این حرام‌ها جلوگیری کند حتما جلوگیری می‌کرد، اما قصد تو از گفتن این چیست؟

پروردگار ما تبارک و تعالی از آن جلوگیری نکرده و حکمتش این بوده که خیر و شر هر دو موجود باشند تا همهٔ ما را این‌گونه آزمایش کند که که خیر را انجام دهیم و به آن فرا بخوانیم و از شر دوری کنیم و از آن نهی کنیم.

بهره بردن از این عبارت در سیاق دعوت به دست کشیدن از این شعیره در حقیقت از جنس استدلال مشرکان برای مشرک بودن خود بود، چنان‌که خداوند متعال بازگو نموده است:

{سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ} [انعام: ۱۴۸]

(کسانی که شرک آوردند به زودی خواهند گفت اگر الله می‌خواست نه ما و نه پدرانمان شرک نمی‌آوردیم و چیزی را [خودسرانه] تحریم نمی‌کردیم. کسانی که پیش از آنان بودند همین‌گونه [پیامبران خود را] تکذیب کردند تا عقوبت ما را چشیدند. بگو آیا نزد شما دانشی هست که آن را برای ما آشکار کنید؟ شما جز از گمان پیروی نمی‌کنید و جز دروغ نمی‌گویید).

گفتن این‌که اگر خداوند می‌خواست منعش کند چنین می‌کرد از قبیل استدلال به تقدیر علیه شرع است و این مقوله‌ای است که بسیار تکرار می‌شود، از جمله این‌جا و همچنین در سیاق دعوت به پذیرش اختلافات فکری حتی اگر در تضاد با یکدیگر باشند.

در حقیقت استدلال به حکم قَدَری علیه حکم شرعی صحیح نیست.سنت‌های این جهانی همان چیزی است که خداوند از خلقت خود اراده کرده و از روی تقدیر خواسته است. مانند این اختلافی که میان مردم رخ داده یک سنت قَدَری است و آن‌چه خداوند اراده کند قابل باز گرداندن نیست و بلکه خداوند آن را بنابر حکمت‌های والا اراده کرده است اما معنایش این نیست که مشروع و محبوب پروردگار است زیرا چیزهایی هست که خداوند از نظر قَدری اراده‌اش می‌کند اما از نظر شرعی به آن راضی نیست، مانند حرام‌های شرعی چون قتل و زنا و دزدی و دیگر موارد. این‌جا درست نیست که کسی وجود یک چیز و خلق شدن آن توسط خداوند را دلیلی بر مشروعیت آن بداند. کسی که به وجود اختلاف میان مردم این‌گونه

استدلال می‌کند که آن چیز مطلقا مشروع است مانند کسی که است وجود خمر و زنا و قتل را دلیل مشروعیت‌اش می‌داند که این استدلال آشکارا باطل است.

از دیگر مقوله‌های رایج جدید که دعوتی است برای ترک وظیفهٔ احتساب، هشدار نسبت به چیزی است که آن را «فضل فروشی» می‌نامند و کسانی را که مردم را امر و نهی می‌کنند اما خود در زمینه‌هایی دچار تقصیراند، «فضل فروش» می‌نامند!

این لفظی است عجیب که ظاهرا از «فضل» برگرفته شده، یعنی آن‌که گوینده‌اش مدعی است که شخص نصیحت‌گر هنگامی که دیگران را نصیحت می‌کند برای خودش فضیلتی را مدعی شده که شایسته‌اش نیست. این اصطلاح معمولا در برابر نصحیت‌گرانی به کار برده می‌شود که خود در انجام برخی از واجبات کوتاهی می‌کنند یا مرتکب برخی حرام‌های آشکار می‌شوند تا دست از انجام وظیفهٔ احتساب بکشد، و چه بسا او را مسخره کنند که از گروه «صالحان را دوست دارم اما از آنان نیستم» است!

اما چنین تهمتی علیه ناصحان در شریعت هیچ مورد و معنایی ندارد؛ چیزی که با ملاحظهٔ موارد پیشِ رو آشکار می‌گردد:

معنای نخست: این با پاره‌ای از مفاهیم مرکزی در جهان‌بینی اسلام در تضاد است؛ مواردی مانند مفهوم احتساب، توصیهٔ دو جانبه به خیر و نیکی، و مجازات‌های الهی که بر ترک این واجبات مترتب است.

معنای دوم: وظیفهٔ امر به معروف و نهی از منکر بر عهدهٔ هر مسلمان است، چه این مسلمان خودش در گناه و معصیت واقع باشد یا دور از گناه باشد. رسول الله ـ صلی الله علیه وسلم ـ فرمودند: «هر یک از شما که منکری دید باید آن را با دستش تغییر دهد، پس اگر نتوانست پس با زبانش و اگر نتوانست پس با قلبش و این ضعیف‌ترین ایمان است».[۱]

این امری است نبوی خطاب به هر کسی که منکری را می‌بیند و ترک وظیفهٔ انکارِ علنی برای یک مسلمان درست نیست مگر در صورت ناتوانی که در این حال لازم است که در دلش آن را بد بداند و انکار کند.

معنای سوم: هر مسلمانی در گناه واقع می‌شود، زیرا «همهٔ بنی‌آدم بسیار خطاکارند و بهترین خطاکاران، توبه کاران‌اند».[۲] بنابراین پی‌گیری مقصران با اتهام «فضل فروشی»، لازمه‌اش ترک کامل وظیفهٔ احتساب است زیرا محتسب اگر در همان گناهی که بر دیگری انکار می‌کند واقع نشده باشد مرتکب گناه دیگری شده است و گویندهٔ چنین اتهامی می‌تواند او را با یادآوری این‌که او هم گناه‌کار است از احتساب و انکار منکر باز بدارد، در نتیجه این شریعت تعطیل خواهد شد، و چه زیبا گفته است شاعر که:

---

۱ به روایت مسلم.

۲ به روایت ترمذی و ابن ماجه و احمد. ابن حجر آن را قوی دانسته و آلبانی حسن دانسته است.

اگر گناه کاران مردم را پند ندهند، پس از محمد نصیحت‌گری نخواهد ماند

حسن بصری خطاب به مُطَرِّف بن عبدالله گفت: یارانت را اندرز گوی. گفت: اما من می‌ترسم چیزی را گویم که خودم انجامش نمی‌دهم. حسن گفت: خدای رحمتت کند! چه کسی از ما هرچه را می‌گوید انجام می‌دهد؟! شیطان دوست دارد که این پیروزی را به دست آورد، در نتیجه کسی به معروف امر نکند و از منکر باز ندارد![1] و مالک به نقل از ربیعه بن ابوعبدالرحمن می‌گوید: از سعید بن جبیر شنیدم که می‌گفت: اگر چنین بود که انسان به معروف امر نمی‌کرد و از منکر باز نمی‌داشت مگر هنگامی که هیچ ایرادی در خود او نباشد، هیچ‌کس امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کرد. مالک می‌گوید: راست گفت، کیست که هیچ عیب [و گناهی] در او نباشد؟[2]

این‌جا می‌توانند بگویند: پس با این آیه چه‌کار کنیم؟

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (٢) كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ} [صف: ٢ـ٣]

---

١ تفسیر قرطبی (١/ ٣٦٧).

٢ پیشین.

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا چیزی می‌گویید که انجام نمی‌دهید؟ (۲) نزد الله پس ناپسند است که چیزی را بگویید و انجام ندهید)

و این فرمودهٔ الله متعال در نکوهش یهود که می‌فرماید:

{أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ} [بقره: ۴۴]

(آیا مردم را به نیکی امر می‌کنید و خود را فراموش می‌کنید با این‌که کتاب [خدا] را می‌خوانید؟ آیا هیچ نمی‌اندیشید؟)

و سخن پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ که: مردی را در روز قیامت آورده و در آتش می‌اندازند، پس روده‌هایش در دوزخ بیرون می‌افتد و دور آن می‌چرخد چنان‌که الاغ به گرد آسیاب می‌چرخد، پس اهل دوزخ گرد او می‌آیند و می‌گویند: ای فلانی، تو را چه شده؟ آیا تو نبودی که ما را به نیکی امر می‌کردی و از بدی باز می‌داشتی؟ می‌گوید: شما را به نیکی امر می‌کردم و انجامش نمی‌دادم و از بدی نهی می‌کردم و انجامش می‌دادم».[1]

و همچنین می‌فرماید: «شب اِسرا مرا از کنار قومی گذراندند که لب‌هایشان را با قیچی‌هایی از آتش می‌بریدند. گفتم: اینان که‌اند؟ گفتند: اینان خطیبانی از اهل دنیایند که مردم را به

۱ به روایت بخاری.

نیکی امر می‌کردند و خود را فراموش می‌کردند حال آن‌که قرآن می‌خواندند، آیا تعقل نمی‌ورزیدند؟»[1]... آیا این نصوص دال بر نکوهش محتسبان گناه‌کار نیست؟

می‌گوییم: شکی در این نیست که واجب است محتسبان به آن وظایف شرعی که مردم را بدان امر می‌کنند پای‌بند باشند و از آن‌چه دیگران را از آن نهی می‌کنند دوری گزینند و مردم نیز بنابر طبیعت خود از کسی که دچار تناقض میان گفتار و کردار است متنفرند و این همان معنایی است که در داستان شعیب علیه الصلاة والسلام آمده است که فرمود:

{وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ} [هود: ۸۸]

(من نمی‌خواهم در آن‌چه شما را از آن باز می‌دارم با شما مخالفت کنم [و خود مرتکبش شوم] من قصدی جز اصلاح [جامعه] تا آن‌جا که بتوانم، ندارم).

از همین روی از جمله حکمت‌های شریعت، نکوهش کسی است که گفتارش مخالف کردار اوست:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ } [صف: ۲]

---

۱ به روایت احمد. بغوی آن را حسن می‌داند و شعیب الأرناووط صحیح‌اش دانسته است.

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا چیزی می‌گویید که انجام نمی‌دهید؟).

او به سبب مخالفت با گفتارش مستحق نکوهش است و چه بسا این کارش باعث به فتنه افتادن دیگری شود و با خود بگوید: اگر راست می‌گفت خودش به نصیحت‌اش عمل می‌کرد و ترکش نمی‌کرد. این مشکل دربارۀ علما بغرنج‌تر است، به همین سبب ابن قیم دربارۀ عالمان بدکردار می‌گوید: «علمای بدکردار بر دروازۀ بهشت نشسته‌اند، مردم را با سخن به بهشت دعوت می‌کنند و با کردار به آتش فرا می‌خوانند، پس هرگاه زبان‌شان به مردم می‌گوید: بشتابید، کردارشان می‌گوید: به سخن‌شان گوش نسپارید که اگر آن‌چه می‌گویند حق بود پیش از همه خودشان آن را استجابت می‌کردند. بنابراین آنان در ظاهر راهنمایند و در حقیقت راهزن».[۱]

بنابراین آن‌چه گذشت حق است و نقدی بر آن نیست، و واجب آن است که محتسب به نصایح خودش پای‌بند باشد و گفتار و کردارش در مخالفت با هم نباشد. اما پرسشی که این‌جا پیش می‌آید این است: **آیا این توجیهی برای ترک احتساب از سوی گناه‌کاران است؟ آیا گناه‌کار نباید کار بد دیگری را انکار کند؟**

---

۱ الفوائد (۶۱).

اگر به سیاق آیات قرآنی و دیگر ادله دقت کنی متوجه خواهی شد که نکوهش یاد شده متوجه «مخالفت گفتار و کردار» است نه متوجه خود احتساب. بنابراین این‌جا دو مسئله هست که باید به آن دقت کرد:

امر نخست: وجوب موافقت گفتار و کردار.

امر دوم: وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

این‌جا آیا نکوهش متوجه ترک امر اول است یا مربوط به انجام امر دوم؟ یا آن‌که این نکوهش بر جمع بین این دو واقع است، یعنی ترک اولی و انجام دومی؟

در حقیقت این نکوهش متوجه ترک واجبات و انجام حرام است و این را برای شخص نصیحت‌گر زشت می‌داند که بر ترک واجب و انجام حرام پافشاری کند. هدف این نصوص شرعی تغییر رفتار کسی است که مرتکب گناه می‌شود، نه آن‌که او را به ترک احتساب واجب فرا بخواند.

برای گناه‌کار دو چیز واجب است: وظیفهٔ ترک گناه و وظیفهٔ احتساب در برابر کسی که می‌بیند مرتکب گناه شده است. برای او زشت است که به گناه شخصی خودش، گناه ترک احتساب واجب را نیز بیفزاید، بلکه مطلوب آن است که حال خود را با ترک گناه اصلاح کند تا سخنش موافق علمش باشد، و این در تضاد با چیزی است که بسیاری از این متهم کنندگان می‌خواهند، زیرا هدف آنان ترک وظیفهٔ احتساب است، نه ترک گناهان.

معترضانی که سعی در خاموش کردن محتسبان دارند، فراموش می‌کنند که همین ایراد را در عرصه‌های دیگر به کار ببرند، حال آن‌که در حقیقت مطابق موضع نقد است، مانند پدری که پسرش را از کشیدن سیگار منع می‌کند حال آن‌که خودش سیگاری است. عموم مردم نگرانی این پدر را درک می‌کنند و به او نمی‌گویند وقتی که خودت سیگار می‌کشی بگذار فرزندانت هم این کار را بکنند، بلکه این‌جا پدر را نصیحت می‌کنند که خودش نیز سیگار را کنار بگذارد تا سخن و کردارش با یکدیگر هماهنگ باشد و سخن‌اش نیز تأثیرگذارتر، و چه بسا فرزند تحت تأثیر عملکرد پدرش قرار بگیرد و دست از این کار بکشد.

شاید برخی بگویند: ایراد از محدود شدن به نهی از منکر و ترک امر به معروف است.

اما این عبارت در حقیقت معنایی ندارد و ناشی از بدفهمی رابطهٔ معروف با منکر است، زیرا این دو از جمله متضادهایی‌اند که در حقیقت به یک موضوع اشاره دارند، یعنی آن‌که هر امر به معروفی خود نهی از منکری است که در تضاد با آن قرار دارد و هر نهی از منکر در عین حال امر به معروفی است که در تضاد با آن منکر قرار دارد.

برای مثال، نهی از منکرِ دروغ همان امر به معروفِ راستی است و نهی از بدرفتاری با پدر و مادر همان امرِ به نیکی در حق آنان است و نهی از منکرِ خودنمایی به معنای امرِ به معروفِ حجاب است و نهی از منکرِ زنا همان امرِ به معروفِ عفت است، و به همین ترتیب دیگر امر و نهی‌ها...

عکس آن نیز صحیح است، یعنی امر به معروفِ صلهٔ رحم همان نهی از منکرِ قطع رابطه با خویشاوندان است و امر به معروفِ حلال خوری همان نهی از منکر حرام خوری است و امر به معروفِ عدل همان نهی از منکر ظلم و تجاوزگری است.

برای آن‌که تصورمان واضح‌تر شود: کسی که می‌گوید: چرا شما از منکر نهی می‌کنید و به معروف امر نمی‌کنید؟ کار او دقیقا مانند این است که به کسی که به نماز امر می‌کند بگویند: چرا از منکرِ ترک نماز نهی می‌کنی و به معروفِ اقامهٔ نماز امر نمی‌کنی؟! یا به کسی که از روزه‌خواری نهی می‌کند می‌گوید: چرا او را از روزه‌خواری نهی می‌کنی و به روزه امر نمی‌کنی؟!

آیا چنین حرفی مقبول و معقول است؟! یا نشان دهندهٔ بی‌معنی بودن کل قضیه است؟

آن‌چه باید دانست این است که هر چه بر گسترش منکرات افزوده شود، بر وسعت نهی از منکر نیز افزوده خواهد شد، یعنی هر چقدر منکر در واقعیت زندگی مردم افزایش یابد بر میزان نهی از منکر نیز افزوده خواهد شد: «هر یک از شما که منکری دید آن را با دستش

تغییر دهد، پس اگر نتوانست با زبانش و اگر نتوانست با قلبش و این ضعیف‌ترین ایمان است».[1]

و این یک پدیدۀ طبیعی است که نشان دهندۀ سلامت دین‌داری مردم و انتشار خیر در بین آنان است و همچنین ضمانتی است برای در امان ماندن جامعه و حفظ آن: «مثال کسی که از حدود الهی نمی‌گذرد و کسی که آن را زیر پا می‌گذارد مانند گروهی است که در یک کشتی قرعه‌کشی می‌کنند، پس گروهی در بالای آن و گروهی دیگر در [طبقۀ] پایین می‌نشینند؛ گروهی که در پایین‌اند هرگاه آب می‌خواهند باید از گروهی که بالا هستند بگذرند، پس با خود می‌گویند: اگر در قسمت خودمان کشتی را سوراخ کنیم دیگر مزاحم بالانشین‌ها نخواهیم شد. حال اگر [بالایی‌ها] رهایشان کنند تا هر چه می‌خواهند بکنند همه با هم هلاک می‌شوند و اگر جلوی آنان را بگیرند هم خود و هم دیگران نجات می‌یابند».[2]

از سوی دیگر امتی که این وظیفه را ترک کند، شایستۀ خشم و تهدید الهی است:

---

۱ به روایت مسلم.

۲ به روایت بخاری.

{لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ} [مائده: ٧٨ ـ ٧٩]

(از میان فرزندان اسرائیل آنان که کفر ورزیدند به زبان داوود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند. این [کیفر] به خاطر آن بود که عصیان ورزیده و [از فرمان الله] تجاوز می‌کردند (٧٨) از کار زشتی که آن را مرتکب می‌شدند یکدیگر را بازنمی‌داشتند، راستی چه بد بود آن‌چه می‌کردند).

این انکار ـ چنان‌که گذشت ـ به نفع امر به معروف و گسترش آن در میان مردم است، زیرا میان این دو تلازم است.

حتی اگر آن‌طور که این دوستمان می‌خواهد این دو را جدا از هم فرض کنیم، باز هم واجب آن است که نقصِ موجود را پر کنیم و به امر به معروف اهمیت دهیم، نه آن‌که انتقادمان متوجه کسی باشد که به واجب نهی از منکر عمل می‌کند.

این چیزی است که انگیزه‌های اصلی را آشکار می‌کند، چرا که این مقوله معمولا برای سست کردن دیگران از تلاش‌های مطلوب شرعی است، نه آن‌که قصدشان ایجاد توازن توهمی میان دو کفه‌ای باشد که اساسا لازم و ملزوم یکدیگرند و اشباع یکی به اشباع دیگری منجر می‌شود.

کسی که در اوضاع گفتمان دعوی معاصر به خوبی تأمل کند بسته‌ای پربار از مظاهر امر به معروف را خواهد یافت؛ مواردی مانند توحید خداوند و عبادت او و بزرگداشت و اطاعت پیامبر

ـ صلی الله علیه وسلم ـ و احترام صحابهٔ ایشان و امر به نماز و زکات و صدقه و روزه و حج و عمره و عدل و احسان و صلهٔ رحم و نیکی به والدین و حفظ حقوقی همسایگان و اصلاح روابط و یاری نیازمندان و رفع ظلم از ستم‌دیدگان و دیگر موارد.

خلاصه آن‌که مقولهٔ «تو مسئول آن‌چه رخ می‌دهد نیستی» را اگر پیش از این جمله بگویند مشکلی ندارد: «پس از آن‌که وظیفهٔ شرعی خودت را در امر به معروف و نهی از منکر انجام دادی». تنها در این صورت گناه مورد نظر تنها به مرتکبش زیان می‌رساند، اما زیان سهل‌انگاری در ادای وظیفهٔ احتساب به همه خواهد رسید؛ هم به مرتکب آن کار بد و هم به کسانی که امر و نهی را ترک گفته‌اند و بلکه تَبَعات آن کار بد به همهٔ جامعه خواهد رسید؛ هر کس به اندازهٔ تقصیرش.

(۳۶) حذف‌گرا نباش!

لفظ حذف‌گرا یا سرکوبگر از جمله عبارت‌های دارای بار منفی در فرهنگ معاصر است که در عرصه‌ها و الفاظ گوناگون به کار می‌رود و نشان دهندهٔ نفرت مردم از آن است است. در همهٔ کاربردهای این کلمه، هدف هشدار دادن و نکوهش اصحاب آن و دعوت به مفاهیمی است که در برابرش قرار می‌گیرد، مانند تسامح و درهای باز و سعهٔ صدر و پذیرش دگرباشان و...

ایراد این مقوله اجمال بیش از حد آن است؛ چیزی که تفتیش در جزئیات داخلی این عبارت را الزامی می‌سازد. این عبارت از جهتی نمایندهٔ یک معنای مقبولِ صحیح مانند دعوت به سعهٔ صدر دربارهٔ اختلافات معتبر و شنیدن نظرات گوناگون دربارهٔ قضایایی است که اختلاف در آن رواست یا نرمش و خوش‌رفتاری با مخالف و تعامل موضوعی با اوست. چیزی که دوری از ظلم و تعدی و افراط در خصومت تضمین می‌کند.

اما همچنان گستره‌ای از این مفهوم مشکل‌دار است. گستره‌ای که زیر عبای مقوله‌ای پربار از اشاره‌های منفی پنهان است و می‌تواند این سایهٔ منفی را بر برخی از معانی که ممکن است درست باشند فرو افکند.

حذف، یعنی دور ساختن و به حاشیه راندن یک اندیشه یا شخص یا مذهب. این‌جا رد کامل حذف الزاما به معنای بی‌طرفی در برابر همهٔ افکار و احترام و پذیرش و تسامح با آن است. تصور چنین چیزی در بینش اسلامی که بر اساس اصولی محکم و قطعیات بنا شده و

مخالفت با این قطعیات را باطل و گمراهی می‌داند و بر هر یک از این مخالفت‌ها احکامی در دنیا و آخرت قرار داده، بسیار دشوار است. اسلام همان دین حق است و هر دین و آیینی که مخالف آن باشد باطل است:

{إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ} [آل عمران: ۱۹]

(در حقیقت دین نزد الله همان اسلام است).

{وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ} [آل عمران: ۸۵]

(و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نمی‌شود).

از سوی دیگر بسیاری از افکار منتسب به اسلام در مخالفت با اصول شرعی قطعی قرار دارد، مانند بسیاری از مقوله‌های فرقه‌های اهل بدعت یا برخی از آرا که در برخورد با قطعیات شریعت است. این‌که شخصی مسلمان است یا منتسب به اسلام است اندیشهٔ او را پذیرفتنی نمی‌سازد، بلکه باید آن را به داوریِ دلیل و برهان برد.

برای همین باید دربارهٔ گسترش تنفر روانی نسبت به واژهٔ «حذف» در فرهنگ معاصر هشیار بود تا به نفرت از برخی از احکام شرع پایان نیابد، یا آن‌که این نفرت روانی ناخواسته حاکم بر شریعت شود.

برخی از تقریرات شرعی که ممکن است تحت تأثیر فشار روانی نفرت از حذف قرار گیرد:

۱ـ **حکم به بطلان آن‌چه مخالف اسلام و قطعیات این دین است.** این حکم در این دنیا با نام‌گذاری هر اندیشه با نام حقیقی‌اش ـ کفر یا فسق یا ظلم یا فجور یا فحشا و دیگر نام‌ها ـ حضور دارد و در آخرت با اعتقاد به مجازاتی که از نظر شرعی شایستۀ آن اندیشه است.

۲ـ **اقامهٔ مجازات‌های شرعی.** شریعت مجازات‌هایی را برای مخالفت با احکام شرع تعیین کرده است، مانند مجازات زنا و نوشیدن خمر و اتهام ناراو به زنا و ارتداد و دیگر مجازات‌ها. روا نیست که به سبب حالت تنفر از «حذف» این‌گونه مجازات‌ها را کنار گذاشت.

۳ـ **عدم مشروعیت دعوت به اندیشه‌های مخالف با اصول اسلام.** از نگاه شرعی حق و باطل مساوی نیستند و این‌که دین خود را حفظ کنیم و از نشر آن‌چه در تضاد با اصول آن است جلوگیری کنیم «حذف‌گرایی» نیست، زیرا این‌ها از جمله منکری است که باید از آن نهی کرد.

برخی می‌گویند: ایرادی در این نیست که حکم بر بطلان چیزی که آن را باطل می‌دانی بدهی و در عین حال با دیگر اعتقاداتی که مخالف باور توست با تسامح رفتار کنی، زیرا اعتقاد به بطلان یک نظر، نظر توست و دیگران نیز آزادند تا به هر آن‌چه باور دارند معتقد باشند.

می‌گوییم: آن‌چه این‌جا بر آن تأکید می‌کنیم این نیست که مسلمان حق دارد بگوید: نظر من این است که من برحقم. بلکه در سایهٔ محکمات اسلام وظیفهٔ اوست که به قطع خودش را برحق بداند و به آن یقین داشته باشد و همچنین به طور قطع سخنان مخالفان را باطل بداند و این قطع و جزم در حقیقت فراتر از یک باور درونی صرف است بلکه چنان‌که بیان شد آثار عملی بسیاری بر آن مترتب است.

با این حال در دنیای واقع کسی که مفهوم حذف‌گرایی در درونش بزرگ جلوه می‌یابد و نفرت شدید از آن در دلش جای می‌گیرد در نهایت قطعی بودن حق نزد وی از دست می‌رود و اگر چه مسلمان و اهل نماز و روزه باشد از جزم به این‌که اسلام همان حق قطعی است خجالت می‌کشد و از بیان کفر کسانی که به اسلام باور ندارند و باطل بودن باور آنان شرم می‌کند، هر چند این به ذات خود در تعارض با اساس لیبرالیسم نیست زیرا بخشی از آزادی اندیشه است، اما این‌گونه مقوله‌های فاسد روح انسان را از درون می‌پوساند، در نتیجه اطمینان و عزت خود را از دست می‌دهد و از چیزی شرم می‌کند که شرم‌آور نیست، حتی بر اساس معیار این منظومهٔ فکری باطل!

اما در حقیقت قضیه این‌جا از یک اشکال شرعی مجرد و وجوب جزم به قطعیات دین عبور می‌کند. دور ساختن قطعی‌اندیشی و نشان دادن چنین نرمشی با همهٔ اندیشه‌ها صاحبش را به نوعی از سفسطهٔ فکری و اخلاقی خواهد کشاند، زیرا همیشه ضروریاتی عقلی و اخلاقی وجود دارد که شک‌پذیر نیست حتی اگر صاحبش گرفتار سفسطه و مغالطه شده باشد.

این نشانگر اشکال مقولهٔ فوق و فراگیر نبودن آن است، بر خلاف آن‌چه صاحبانش هنگام به کار بردنش تصور می‌کنند، انگار حجتی است درونی که مانع از رد افکار و جلوگیری از آن می‌شود. همواره مرزهایی وجود دارد که شخص از روی یقین آن را باور می‌کند و این مجبورش می‌سازد که در عرصه‌های خاصی «حذف‌گرا» باشد و همین نشان می‌دهد ایراد بیشتر کسانی که می‌خواهند در برابر رد محکمات شریعت حذف‌گرا نباشند، سستی و بی‌توجهی آنان به این محکمات و پایین آمدن جایگاهش از آن‌چه باید باشد است، اما اگر باور داشتند که این مورد از قبیل ضروریات دینی است از قطع به درستی و اعتقاد به صحت آن و حکم به بطلان آن‌چه مخالفش است کوتاه نمی‌آمدند.

(۳۷) ترس از هر جدید

این یکی از مقوله‌های شایع ـ یا درست‌تر ـ یک تصور شایع نزد بسیاری از مردم دربارهٔ علما و مشایخِ دوران ما و به طور کلی گفتمان دینی است، مبنی بر این‌که آنان نسبت به هر پدیدهٔ جدیدی بدبین‌اند و در آغاز حکم به تحریم و منع می‌دهند و از ترس ذرایعِ مترتب بر آن دربارهٔ حکم به تحریم آن زیاده‌روی می‌کنند، سپس مدت زمانی نمی‌گذرد که اشتباه‌شان آشکار می‌شود و پرده از کوتاه‌بینی و سخت‌گیری‌شان برداشته می‌شود، سپس همان چیزی را که حرام می‌دانستند جایز می‌شمارند.

معمولا برای این ادعا مثال‌ها و فتاوا و مواضعی را به عنوان شاهد مطرح می‌کنند که در آن فتوا از تحریم به اباحه تغییر یافته و از رد شدید یک پدیده تا مشارکت خود مشایخ در آن سخن می‌گویند، تا سخن خود را با این بیان تراژیک به پایان برسانند که این گفتمان جوانی و عمر ما را به هدر داد و ما را از بسیاری از مباحات محروم ساخت، سپس ناگهان خودشان از بسیاری از مواضع خود عقب‌نشینی کردند و این نشان می‌دهد نباید زیاد به این گفتمان تکیه کرد و لازم است دربارهٔ دریافت سخنان آنان احتیاط کرد. چه کسی تضمین می‌کند فتواهای امروزشان فردا تغییر نکند، همان‌طور که فتوای دیروزشان با امروز متفاوت است؟

این‌جا باید میان دو چیز تفاوت قائل شویم:

امر نخست: سنجش موضوعی این تصور و شناخت جوانب درست و غلط آن است؛ همچنین آن‌چه در این تصور موافق حق یا قابل قبول است یا آن‌که شامل هرگونه بی‌انصافی و زیرپا گذاشتن حق است. بررسی اسباب به وجود آمدن چنین تصوری و داوری غیر جانب‌دارانه دربارهٔ آن نیازمند پژوهشی ویژه است که این‌جا مجالش نیست و چه بسا بعدها در نوشتاری موضوعی و منصفانه به آن بپردازیم؛ نوشتاری که صاحب حقی را به سبب اشتباهش مورد هجوم قرار نمی‌دهد و نسبت به خطای او به سبب آن‌که به سوی حق فرا می‌خواند سکوت نمی‌کند.

امر دوم: تأثیر این تصور بد ـ بدون در نظر گرفتن این‌که درست و واقعی است ـ در ارتکاب برخی اشتباهات و انحرافات علمی و عملی و رفتارهایی که ممکن است از این تصویر کلیشه‌ای ناشی شود.

۱ـ روی‌گردانی از احکام شرعی:

برخی از مردم بنا بر این تصورِ بد، از همان آغاز حکم شرعی را بی‌اعتبار می‌دانند و در دل نسبت به احکام شرعی نگاهی نفرت‌آمیز پیدا می‌کنند که باعث می‌شود از هرگونه توجه به احکام شرعی خودداری کنند در نتیجه هیچ حکمی را نپذیرند مگر آن‌که موافق نگاه آنان باشد و این در حقیقت از جنس هوای نفس است که انسان را از حق باز می‌دارد. برای هر مسلمانی واجب است که در جستجوی مراد خداوند باشد و همهٔ تلاش خود را در این جستجو به کار گیرد و اگر در دوران او افراد یا گروه‌ها یا سازمان‌هایی مخالف حق بودند این باید

انگیزه‌ای برای تلاش بیشتر در جستجوی حق باشد نه آن‌که به سبب این انحرافات دست از جستجو بکشد.

در حقیقت این روی‌گردانی معنایش تنبیه خود به سبب اشتباهات دیگران است، انگار می‌گوید: چون شما سخت‌گیری کردید و دست به تحریم بی‌دلیل زدید و چنین و چنان کردید من هم دیگر کاری به تحریم و منع نخواهم داشت. به گمان او این موضع‌گیری در رد آنان است اما در حقیقت رد خود و کشاندنش به سوی پرتگاه است:

{مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا} [اسراء: ۱۵]

(هرکس به راه آمد تنها به سود خود به راه آمده و هر کس بی‌راهه رفت تنها به زیان خود بی‌راهه رفته است).

اشتباهات دیگران توجیه خوبی برای کسی نیست تا دربارۀ حکم شرعی واجب کوتاهی کند.

از سوی دیگر این موضع‌گیری روانی و احساسی بر یک اساس عقلانی و نگاهِ مصلحت‌جویانه استوار نیست بلکه بر نفرت از دسته‌ای از انسان‌ها و نگاه خشمگینانه به جماعت‌ها و طوایف استوار است، حال آن‌که عاقل در تلۀ این شکل از موضع‌گیری روانی گرفتار نمی‌شود، به ویژه اگر از یک موضع‌گیری شخصی در مجلسی خاص فراتر رفته تبدیل به روشی فراگیر شود، طوری که دیگر به هیچ نصی توجه نکند و هیچ مقوله‌ای را بررسی نکند و به هیچ فتوایی گوش نشپارد، زیرا درونش آکنده از این تصویر منفی است.

این‌گونه کلیشه‌ها برای هیچ‌کس عذری برای ترک حکم شرعی نیست زیرا از جنس هوای نفس است و هوای نفس عذر موجهی برای ترک حق نیست، بلکه لازم است برای رسیدن به حق با هوای نفس خود مجاهده کند. با نگاه به عموم کسانی که دچار انحراف شده‌اند و در دام باطل افتاده‌اند خواهی دید که تصور زشتی دربارۀ اهل حق دارند و چه بسا برخی از این تصورات صحیح باشد اما این او را از وجوب پیروی حق معاف نمی‌کند.

طبیعی است که این روی‌گردانی باعث تساهل در انجام حرام و ترک واجبات نزد گروهی از مردم می‌شود که گمان می‌کنند علما در حق آنان سخت‌گیری کرده‌اند و به عنوان رد این سخت‌گیری رو به سهل‌انگاری می‌آورند.

۲ـ پذیرش اندیشه‌های جدید بدون تمییز بین آن‌ها:

یکی از ایرادهای چنین تصوری این است که برخی از مردم در پذیرش هر فکر جدیدی ـ تا وقتی که مخالف روند موجود باشد ـ تساهل می‌ورزند. وجود نفرت درونی برخی از مردم را به سوی پذیرش هر فکری یا مقوله‌ای سوق می‌دهد که در تضاد و برخورد با جریان حاکمی است که از آن متنفرند. برخی نیز شاید در تشخیص جزئیات باطلی که در آن اندیشه موجود است سهل‌انگاری می‌کنند یا از انحرافات آن دفاع یا حداقل از آن چشم پوشی می‌کنند. تنها برای این‌که او کلیشۀ خاصی را رد می‌کند بنابراین هر تصویر دیگری در نگاه او زیباست که این نیز هوای نفس است و مسلمان نسبت به نفس خود مسئولیت کامل دارد و جدید بودن یا قدیمی بودن معیار شناخت حق یا باطل نیست بلکه لازم است جدید و قدیم را بر اساس

معیارهای درست به داوری برد. چه بسا یک جدید درست یا غلط باشد و قدیمی نیز به همین صورت، بنابراین هشیاری به هنگام تعامل با هر جدیدی مطلوب است تا انسان خودش را از افتادن در یکی از دو آفت یعنی پذیرش جدید با وجود زیانش و رد جدید با وجود منفعتش، حفظ کند.

۳ـ پذیرش هر اجتهاد جدیدی که خود را به فقه نسبت می‌دهد:

همین تصور منفی نقش برزگی در سهل‌انگاری نسبت به هر اجتهاد فقهی ایفا می‌کند. خواهی دید که تأثیر گرفتگان از این تصور هر فتوا یا اجتهاد یا رأی مجرد را به سبب مخالفت با اجتهادی که از آن گریزانند می‌پذیرند. این باعث شده فرایند به بازی گرفتن احکام شریعت آسان شود و هر کسی با همهٔ ضعف علمی و فکری‌اش به یکی از شبکه‌های ماهواره‌ای برود تا بسته‌ای از اجتهادات جدید ارائه کند و به مجرد مخالفت با روند رایج، برای خودش طرفدار دست و پا کند.

این طرز فکر بسیار پر ایراد است و حتی اگر در اجتهادِ مطلوب کوتاهی شده باشد لازم آن است که با اجتهادی بهتر آن را جبران کرد و اگر مشایخ سخت‌گیری کرده‌اند و به مخالفت با حق برخاسته‌اند عملکرد واجب ارائهٔ یک گفمان فقهی برای تصحیح اشتباه است، نه آن‌که مسلمان در پذیرش هر چیزی که نام اجتهاد بر آن گذاشته‌اند سهل‌انگاری پیشه سازد.

کسی که اجتهاد معاصر را به سبب آن‌که دچار سخت‌گیری و مخالفت با اجتهاد معتبر شده مورد انتقاد قرار می‌دهد، وظیفۀ بزرگتری بر عهده دارد و آن جستجوی اجتهادی کامل‌تر است که این نیازمند بحث و تدقیق و عنایت بیشتر است، نه این‌که سببی برای پذیرش هر اجتهادی شود! عاقلانه نیست که انسان به مجرد مخالفت با انتخاب رایجی که دوستش ندارد، رو به انتخابی بیاورد که نمی‌داند درست است یا خیر!

۴ـ پشیمانی از انجام طاعات:

از جمله تأثیرات منفی عجیب این تصور این است که برخی از مردم نسبت به اعمال نیکی که در سال‌های گذشتۀ عمر خود انجام داده‌اند ابراز پشیمانی می‌کنند. بسیاری از آنان برای عمری که تحت تأثیر این گفتمان در دوری از حرام‌ها یا مکروه‌ها یا انجام واجبات و مستحبات «هدر داده‌اند» تأسف می‌خورند. اما اصلا تصور کن چیزی مستحب بوده و تو بنابر یک قول فقهی معتبر آن را واجب می‌دانستی سپس برایت واضح شد که واجب نیست، آیا شایستۀ یک مسلمان است که برای پای‌بندی به یک خیر که باعث نزدیکی او به خداوند است پشیمان شود؟! یا تصور کن که مسلمانی از انجام کاری که ذاتا واجب نیست دست کشیده یا از انجام کاری که ذاتا حرام نیست دوری کرده، آیا ارزش دارد که نیت کارهای صالح گذشتۀ خود را ویران کند، طوری که گویا از انجام خیر و کسب پاداش نادم است؟!

حتی اگر گمان وی در واجب دانستن کاری درست نباشد یا از چیزی دوری کرده باشد که حرام نیست، در پایان او کاری را نجام داده که قصدش از آن رضایت پروردگار بوده و اگر

چیزی را ترک گفته هدفش طاعت الله و پیروی از شرع بوده است. آیا برای گذران عمر در طاعت خداوند باید ابراز تأسف کرد؟!

اگر قضیه به ارتکاب یک بدعت یا قولی در تضاد با نصوص شرع بود این شادی و این پشیمانی معنی داشت که البته باز هم امید بود خداوند برای حسن نیتش به او پاداش دهد [و از کاری که از روی جهل انجام داده درگذرد] اما شادی برای رسیدن به این‌جا و پشیمانی برای از دست دادن چیزهایی که جزو اجتهاد رواست، امری بی‌معنی است بلکه صاحب آن در خطر است زیرا قلب نیز اعمالی دارد که برایش مورد محاسبۀ الهی قرار خواهد گرفت.

۵ـ کوتاهی در سنجش شرایط واقع:

این تأثیر روانی باعث می‌شود برخی از مردم قدرت حکم موضوعی و سنجش منصفانه شرایط واقع را از دست بدهند. آنان دربارۀ قضایایی سخن می‌گویند که نیازمند علم و اعتدال و انصاف و نگاه دقیق است، یعنی چیزهایی که در حالت خشم و نفرت جای گرفته در دل این دسته یک‌جا نمی‌شود. وجود چیزی که از آن بدت می‌آید تأثیری منفی بر تعامل درست و حکم بر آن می‌گذارد. دوست داشتن نیز همین تأثیر را دارد، برای همین شریعت بر اهمیت عدالت در معالجۀ چنین قضایایی تاکید کرده است. الله متعال می‌فرماید:

{وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ} [انعام: ۱۵۲]

(و چون سخن گویید عدالت ورزید).

و می‌فرماید:

{وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى} [مائده: ۸]

(و نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید، عدالت ورزید که آن به تقوا نزدیک‌تر است).

حالات روانی از جمله حب و بغض، دشمنِ سرسخت عدالت است، از همین روی در این آیه به آن اشاره و تاکید شده است.

۶ـ موضع منفی در برابر دین‌داری:

آثار منفی این تصور را با این مورد به پایان می‌رسانیم. با تأکید بر خطر تحریک مردم علیه علما و دعوتگران شریعت و کسانی که مردم آنان را به خیر و صلاح می‌شناسند و مبالغه در تخریب چهرهٔ آنان که این در حقیقت از قوی‌ترین ابزارها برای دور ساختن مردم از منابع دین‌داری و از موفق‌ترین روش‌های اهل باطل در تضعیف دین‌داری مردم است زیرا ساقط ساختن آمران به معروف یعنی ضعیف ساختن معروفی که با خود دارند و اِسقاط ناهیان از منکر به جری ساختن مردم بر انجام آن منکرها منجر می‌شود و تخریب همهٔ علما و دعوتگران بر علم و خیری که با خود دارند تأثیر منفی خواهد گذاشت.

برخی از مردم به جای گفتگوی موضوعی دربارهٔ دلایل احکام شریعت عمدا به تخریب حامل این دلایل می‌پردازند تا کارشان به ضعف محمول منجر شود. همین دلیل حرص و ولع برخی

برای چنین تخریبی و تلاش در راه چسباندن همهٔ معایب به آنان را روشن می‌سازد؛ چیزی که تأثیری بالغ در تضعیف دین نزد مردم خواهد داشت.

هدف ما این‌جا درست دانستن کامل شرایط واقع یا مقدس ساختن کسی و یا جلوگیری از نقد و سنجش عادلانه نیست، بلکه هشیاری نسبت به این معنای شرعی مهم است که دو امر اساسی را حتمی می‌سازد:

امر نخست: ضرورت بررسی دقیق بسیاری از داستان‌هایی که در این تخریب تعمدی نقل می‌شود. بسیاری از این داستان‌ها و نقل اخبار تصویری خراب شده از آن‌چه واقعاً رخ داده را به نمایش می‌گذارد و شامل دروغ‌ها و شایعات بسیاری است و کسانی در نقل آن شرکت دارند که نزاهت علمی کافی برخوردار نیستند. قضیه بیشتر شبیه یک استدیوی فکری است که در تصویرسازی گمراه کننده مهارت دارد، نه یک طرف منصف عادل که صرفا در سنجش وضع موجود با تو اختلاف نظر دارد اما در نقل وقایع امین است. برای همین بسیاری از این تصورات به شکلی کاریکاتورگونه نقل می‌شود که در صورت تأملِ آن گمان می‌کنی در برابر یک تحریف عجیب فتوشاپ گونه ایستاده‌ای.

هدف رد همهٔ وقایعی که در این باره نقل می‌شود و اشتباهاتی که برخی مرتکبش شده‌اند و تکذیب کامل آن نیست زیرا در عمل اشتباهاتی رخ داده بلکه منظور ما اشاره به بدنهٔ عریضی از دروغ و افتراست که شایسته است هنگام ذکر هرگونه مثال مربوط به این قضیه، با شک و

احتیاط با آن برخورد کرد، زیرا چه بسا این داستان نیز عضوی از همان بدنهٔ دروغین دست‌کاری شده باشد.

امر دوم: ضرورت مراعات مرزهای نقد و سنجش تا این فرایند بر اساس علم و عدل به پیش برود و عده‌ای از این نقد سوء استفاده نکنند و قضیه از نقد به تخریب و تضعیف دین‌داری برخی از مردم منجر نشود. دروازهٔ نقد بسته نشده بلکه باز و مشروع است، به شرط رعایت عدود و مراعات همهٔ جوانب حکمت.

پس، این مقوله مردم را علیه گفتمان دینی و علما و فتاوا و دین‌داری تحریک می‌کند در نتیجه اشتباهات پرشماری به سبب تساهل در انجام حرام یا ترک واجبات یا روی‌گردانی از احکام شرع و پذیرش هر فکر و اجتهادی که مخالف گفتمان حاکم است روی می‌دهد؛ و همهٔ این‌ها از جنس هوای نفس است که مسلمان باید نسبت به آن هشیار باشد چرا که بد داشتن چیزی دلیل برحق بودن نیست و نباید توجیهی برای سهل‌انگاری در امر واجب و کنار گذاشتن عدالت باشد.

(۳۸) رحمت پروردگار به دست بندگان نیست

این مقوله از جمله عبارت‌های رایج بر زبان مردم است و در اصل ایرادی بر آن وارد نیست. رحمت الله متعال به دست هیچ یک از بندگان نیست و کسی نمی‌تواند در این زمینه به جای الله حکم بدهد زیرا این کاری است بس خطرناک و در این باره از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ روایت است که فرمودند: «مردی گفت: به الله سوگند که الله فلانی را نمی‌بخشد. پس الله تعالی فرمود: این کیست که به جای من حکم می‌کند که فلانی را نمی‌بخشم؟ من فلانی را بخشیدم و عمل تو را ساقط ساختم».[۱] بنابراین عبارت فوق صحیح است و شکی در آن نیست.

مشکل اما به کار بردن این مقوله در سیاق‌های خاص و تکرار این مقوله همراه با تکرار این سیاق است. کم نبوده سیاق‌هایی که باعث شده از کلمۀ حق معنای باطلی برداشت شود و خداوند راضی باد از علی ـ رضی الله عنه ـ هنگامی که دربارۀ شبیه این حالت فرمودند: «سخن حقی که هدف باطلی پشت آن است».

---

۱ به روایت مسلم.

سیاقی که گاه در آن از این عبارت استفاده می‌شود و به اعتقاد باطل و ترویج آن منجر می‌شود، سیاقِ رحمت فرستادن بر کافران مرده است.

این قضیه‌ای مناقشه برانگیز است که با مرگ هر شخصیت مشهور غیر مسلمان تکرار می‌شود. هر بار که یک دانشمند یا فعال یا مخترع یا سرمایه‌دار کافر از دنیا می‌رود جرقهٔ بحث و جدل دربارهٔ حکم رحمت فرستادن بر وی نیز به این انبار باروت انداخته می‌شود و شبکه‌های اجتماعی به این بحث مشغول می‌شوند؛ گروهی در تأیید این کار آن را نوعی ابراز وفا و حسن خلق می‌دانند و خود نیز عملا چنین می کنند و در پی نام آن غیر مسلمان «رحمه الله» و «خدایش بیامرزد» می‌گویند و چه بسا برای او از خداوند بهشت می‌خواهند، دقیقا همان کاری که با مردگان مسلمان می‌کنند. و گروهی دیگر نیز این را رد کرده و چنین تصور و رفتاری را مخالف اصول شرعی می‌دانند.

اما کسی که به نیکی در نصوص شریعت در این باره تأمل کند به طور قطع گروه دوم را برحق می‌داند که مخالف اعطای چنین فضل به کافران‌اند. از جملهٔ این نصوص:

ـ {وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ} [توبه: ۸۴]

(و هرگز بر هیچ مرده‌ای از آنان نماز مگزار و بر سر قبرش نایست چرا که آنان به الله و پیامبر او کافر شدند).

ـ {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُواْ أُوْلِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ} [توبه: ١١٣]

(بر پیامبر و کسانی که ایمان آورده‌اند سزاوار نیست که برای مشرکان پس از آن‌که برایشان آشکار گردید که آنان اهل دوزخند، طلب آمرزش کنند)

ـ {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ} [توبه: ٨٠]

(چه برای آنان آمرزش بخواهی یا برایشان آمرزش نخواهی [تفاوتی ندارد، حتی] اگر هفتاد بار برایشان آمرزش بخواهی هرگز الله آنان را نخواهد آمرزید چرا که آنان به الله و پیامبرش کفر ورزیدند)

حدیثی که ابوهریره ـ رضی الله عنه ـ روایت کرده است تأکیدی است بر دلالت این آیات: پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به زیارت قبر مادرشان رفت پس گریست و کسانی را که اطراف ایشان بود گریاند، سپس فرمود: «از پروردگارم اجازه خواستم که برای او مغفرت بخواهم،

پس به من اجازه نداد و از او اجازه خواستم که به زیارت قبرش بروم و به من اجازه داد، پس به زیارت قبور بروید زیرا شما را به یاد مرگ می‌اندازد». [1]

این نصوص چنان‌که می‌بینید به صراحت از رحمت فرستادن و درخواست مغفرت برای کافران که بر کفرشان مانده‌اند و از دنیا رفته‌اند منع کرده است و این یکی از معانی ضروری است که از دین اسلام فهمیده می‌شود زیرا یکی از قعطیات دین که همهٔ مسلمانان به آن باور دارند این است که نجات در آخرت به ایمان به الله و پیامبرش مربوط است و کسی که ایمان نیاورد نجات نمی‌یابد و این اصلی قطعی و واضح است که درباره‌اش اختلافی نیست.

عجیب اما این است که این اصل قطعی به هنگام درگذشت بسیاری از مشاهیر غیر مسلمان زیر پا نهاده می‌شود و شاید عامل محرک آن حالت عاطفی و فضای خاصی است که این‌گونه مواقع حاکم می‌شود و افراد در تلاش برای گرامی‌داشت میت گمان می‌کنند برای هم‌دردی باید برای میت دعای رحمت و مغفرت کرد. در همین سیاق عده‌ای در پاسخ به کسانی که دعای رحمت برای میت را درست نمی‌دانند می‌گویند: خدا را شکر که الله رحمت خود را به

---

۱ به روایت مسلم.

دست کسی از مخلوقاتش قرار نداده و شاید برای تأکید بیشتر به این‌گونه آیات استدلال کنند:

{أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ} [زخرف: ٣٢]

(آیا آنانند که رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند).

برخی از آنان گمان می‌کنند ما هنگامی که حرام بودن رحمت فرستادن بر آنان را یاد می‌کنیم از اختیارات خاص خود بهره گرفته‌ایم و انگار ادعا کرده‌ایم که رحمت پروردگار به دست ماست و آنان این‌گونه یادآوری می‌کنند که نه، رحمت الله به دست ما نیست بلکه تنها به دست خود اوست... این روش بحث و گفتگو گمراه کننده است، زیرا کسی که مانع از رحمت فرستادن بر کافران می‌شود برای این از این کار منع می‌کند که الله ما را از آن منع کرده است و ما را از این آگاه نموده که آنان را مورد رحمتش قرار نمی‌دهد. بنابراین درخواست رحمت آنان از خداوند پس از آن‌که ما را از این کار منع کرده نوعی از حد گذشتن در دعاست و جایز نیست. ابن تیمیه می‌گوید: «از جملهٔ تعدی در دعا این است که بنده از الله چیزی را بخواهد

که پروردگار انجامش نمی‌دهد، مانند آن‌که از او منزلت پیامبران بخواهد حال آن‌که پیامبر نیست یا مغفرت مشرکان را بخواهد و مانند آن». [1]

حال اگر صادقانه باور داری که رحمت الله به دست کسی از بندگان نیست و تنها به دست خود اوست باید به این هم ایمان داشته باشی که خداوند ما را آگاه نموده که رحمتش به کافران نمی‌رسد بلکه مخصوص اهل ایمان است:

{وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (۱۵۶) الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ} [اعراف: ۱۵۶ ـ ۱۵۷]

(و رحمت من همه چیز را فرا گرفته است و به زودی آن را برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند و زکات می‌دهند و آنان که به آیات ما ایمان می‌آورند مقرر می‌دارم (۱۵۶) همانان که از این فرستادۀ پیامبر درس نخوانده که [نام] او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند پیروی می‌کنند).

و می‌فرماید:

---

۱ مجموع الفتاوی (۱/ ۱۳۰).

{وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُوْلَئِكَ يَئِسُوا مِن رَّحْمَتِي وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [عنکبوت: ۲۳]

(و کسانی که آیات الله و دیدار او را منکر شدند آنانند که از رحمت من نومیدند و ایشان را عذابی پردرد خواهد بود).

زیرا الله متعال طاعت خود و طاعت پیامبرش را سبب رحمتش قرار داده است:

{وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} [آل عمران: ۱۳۲]

(و الله و پیامبر را فرمان برید، باشد که مشمول رحمت قرار گیرید).

{وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} [انعام: ۱۵۵]

(و این کتابی است مبارک که ما آن را نازل کردیم پس از آن پیروی کنید و تقوا پیشه سازید، باشد که مورد رحمت قرار گیرید).

{وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} [حجرات: ۱۰]

(و از الله پروا بدارید، امید که مورد رحمت قرار گیرید).

بنابراین ایمان به این که رحمت تنها به دست الله است مورد اختلاف نیست و نیازی به ذکرش نیست، بلکه معنای حقیقی چنین مقوله‌ای این است که: رحمت الله به آنان که الله بیان

کرده رحمتش به آنان نمی‌رسد هم می‌رسد زیرا رحمت الله به دست اوست! این در حقیقت تکذیب سخن پروردگار جهانیان است زیرا همان کسی که رحمت به دست اوست به تو گفته که چه کسی مستحق این رحمت است و چه کسی نیست و این‌که رحمت در دست الله است معنایش آن نیست که آن را نثار هر کسی که دوست داشتی بکنی!

این‌جا شاید بگویند: اما این کافر کارهای خیلی خوبی انجام داده؛ بیمارستان ساخته و به انسانیت خدمت کرده و نیازمندان را یاری داده و برای آنان خانه ساخته و به بیان کارهای بزرگی که این انسان انجام داده می‌پردازند.

موضوع بحث ما این نیست که آن شخص چنین کارهایی را انجام داده یا نه؟ بحث ما دربارۀ اسباب به دست آوردن رحمت خداوند در آخرت و شروط وارد شدن به بهشت است. صاحب چنین مقوله‌ای هنگام ذکر این دستاوردهای دنیوی پرده از جهل خود نسبت به یک قاعدۀ ضروری شرعی برمی‌دارد مبنی بر این‌که دخول بهشت شرطی ضروری دارد و آن ایمان است:

{وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاء مَّنثُورًا} [فرقان: ۲۳]

(و به هرگونه کاری که کرده‌اند می‌پردازیم و آن را [چون] گردی پراکنده می‌سازیم).

شخص اگر شرط ایمان را محقق نسازد به مجرد دستاورد دنیوی مستحق بهشت و نجات در آخرت نمی‌شود. برای همین است که خداوند پیامبران خود را فرستاد و کتاب‌ها را نازل کرد

تا مردم به او ایمان بیاورند و از او اطاعت کنند و این را میزان نجات در آخرت قرار داد نه دستاوردهای محض دنیوی را و این یک اصل قطعی آشکار در قرآن است و دلایل آن به قدری فراوان است که ذکر همه‌اش امکان ندارد. الله متعال بهشت را پاداش کسی قرار داده که پیامبر را اطاعت کند و آتش دوزخ را خانۀ کسی گردانده که از او سرپیچی نماید:

{وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٣) وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا} [نساء: ١٣ ـ ١۴]

(و هر کس از الله و پیامبر او اطاعت کند وی را به باغ‌هایی [از بهشت] در آورد که از زیر [درختان و کاخ‌های آن] نهرها روان است، در آن جاودانه‌اند و این همان کامیابی بزرگ است (١٣) و هر کس الله و پیامبر او را نافرمانی کند و از حدود مقرر او تجاوز نماید وی را در آتشی درآورد که همواره در آن خواهد بود و برای او عذابی خفت‌آور است).

و این شرط پذیرش کارهای نیک است، چنان‌که می‌فرماید:

{وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَبِرَسُولِهِ} [توبه: ۵۴]

(و هیچ چیز مانع پذیرفته شدن انفاق‌های آنان نشد جز این‌که به الله و پیامبرش کفر ورزیدند).

و در افتادن با پیامبر و مخالفت با او را عامل افتادن در دوزخ دانسته است:

{أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا} [توبه: ۶۳]

(آیا ندانسته‌اند که هر کس با الله و پیامبر او در افتد برای او آتش جهنم است که در آن جاودانه خواهد بود).

و حکم نموده که فرجام کافران دوزخ است:

{إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا (۶۴) خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا} [احزاب: ۶۴ ـ ۶۶]

(الله کافران را لعنت کرده و برای آنان آتشی فروزان آماده کرده است (۶۴) جاودانه در آن می‌مانند، نه یاری می‌یابند و نه یاوری).

و حکم نموده که دینی جز اسلام را نخواهد پذیرفت:

{وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [آل عمران: ۸۵]

(و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیان‌کاران است).

و حال آنان را چنین بیان کرده است:

{قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (١٠٤) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا} كهف: ١٠٣ ـ ١٠٥]

(بگو آیا شما را از زیان‌کارترین مردم آگاه گردانم (١٠٣) [آنان] کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند (١٠٤) آنان کسانی‌اند که آیات پروردگارشان و دیدار او را انکار کردند در نتیجه اعمالشان تباه گردید و روز قیامت برای آن‌ها ارزشی نخواهیم نهاد).

برای همین است که آن ستمگر در روز قیامت برای عدم پیروی از پیامبر حسرت می‌خورد:

{وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا} [فرقان: ٢٧]

(و روزی که ستمکار دست‌های خود را می‌گزد [و] می‌گوید ای کاش با پیامبر راهی برمی‌گرفتم).

و در قرآن آیات بسیاری دربارۀ فرجام امت‌هایی آمده که پیامبران خود را دروغ‌گو انگاشتند.

برای همین، هنگامی که عائشه ـ رضی الله عنه ـ گفت: ای رسول خدا، ابن جدعان در جاهلیت صلۀ رحم می‌کرد و بینوایان را غذا می‌داد. آیا این برایش سودی خواهد داشت؟

فرمود: «سودی برایش نخواهد داشت. او روزی نگفت که: پروردگارا گناه مرا در روز قیامت بیامرز».[1]

این از کمال عدل الهی است که کافران را برای کار نیکشان در دنیا پاداش می‌دهد. پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ می‌فرماید: «کافر اگر کار نیکی انجام دهد از دنیا به او روزی‌ای می‌دهند اما مؤمن، خداوند نیکی‌های او را در آخرت برایش ذخیره می‌کند و برای طاعتش برای او در دنیا رزقی می‌دهد».[2]

اما نجات اخروی کلیدی دارد که نصوص به آن اشاره دارد و هرگاه انسان از این کلید محروم باشد هر عملی که انجام داده باشد مستحق نجات نیست. این از اصول قطعی است که ده‌ها نص شرعی بر آن دلالت دارد و همین مسلمان را بر آن می‌دارد که به آن باور داشته باشد و به این معتقد شود که رحمت الله در آخرت و نجات اخروی به دستاورد دنیوی مربوط نیست بلکه باید در کنار آن ایمان داشت، از همین رو رحمت فرستادن و استغفار برای کافران را

---

۱ به روایت مسلم.

۲ به روایت مسلم.

حرام دانسته است و این مسئله مورد اجماع علما قرار گرفته است. ابن تیمیه ـ رحمه الله ـ می‌گوید: «درخواست مغفرت برای کافران بنابر کتاب و سنت و اجماع جایز نیست».[۱]

این تأکیدی است بر غلبۀ عاطفه نزد بسیاری از مردم که باعث شده دربارۀ بدیهیات شرعی که نباید بر یک مسلمان پنهان بماند بحث و جدل کنند و این همه تلاش برای تکرار و بزرگ نمایاندن این دستاوردها در حقیقت بازی در زمین احساسات است. چیزی که چشمان عقل را از دیدن حقایق شرعی قطعی که نجات را به ایمان مرتبط می‌داند، می‌بندد.

بامزه اما تلاش برخی از آنان برای متفاوت دانستن حکم استغفار برای کافران و رحمت فرستادن بر آنان است، یعنی اولی را روا نمی‌دانند و دومی را جایز می‌دانند که این روش خالی از واژه زدگی نیست و صاحبش چنان وانمود می‌کند که انگار پای‌بند به نص و لفظ حدیث است که تنها استغفار را حرام می‌داند اما رحمت فرستادن را حرام ندانسته است، اما این روش در نگاه اول باطل است، زیرا رحمت فرستادن برای میت، درخواستی از جنس استغفار است؛ کسی که برای میتی از خداوند رحمت می‌خواهد در حقیقت از خداوند می‌خواهد که با رحمت خود از گناهان او درگذشت و او را وارد رحمت و بهشت خود کند و همۀ این‌ها از جمله چیزهایی است که خداوند برای کافران حرام کرده است، چنان‌که پیش‌تر

---

۱ مجموع الفتاوی (۱۲/ ۴۸۹).

گذشت. از همین روی در شریعت به نص آمده که الله متعال به جای رحمتش، کافران را لعن نموده است:

{فَلَعْنَةُ اللَّه عَلَى الْكَافِرِينَ} [بقره: ۸۹]

(پس لعنت الله بر کافران باد).

و لعن چنان‌که مشخص است به معنای طرد از رحمت الهی است، از همین روی خداوند به بیان حال کافران و نومید شدن آنان از رحمتش پرداخته و می‌فرماید:

{وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُوْلَئِكَ يَئِسُوا مِن رَّحْمَتِي} [عنکبوت: ۳۲]

(و کسانی که آیات الله و دیدار او را منکر شدند آنانند که از رحمت من نومیدند).

از جمله داستان‌های جالب در این باره، تلاش یهودیان برای کشیدن دعای رحمت از زبان پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بود به طوری که نزد پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ عطسه

می‌کردند به این امید که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به آنان «یرحمکم الله» بگوید، اما ایشان می‌فرمود: «یهدیکُمُ الله ویُصلِح بالَکم».[1]

و ما به قطع می‌گوییم بیشتر کسانی که این مقوله را در سیاق رحمت فرستادن بر کافران به کار می‌برند اگر این اشتباهی را که در آن واقع شده‌اند برایشان تبیین کنند و این نصوص قطعی شرعی را برایشان بازگو کنند از کار خود بازمی‌گردند و استغفار می‌کنند. آنان این مقوله را تحت تأثیر زیبایی آن و در کشاکش فضای عاطفی موجود به زبان می‌آورند و در بحبوحهٔ آن از لوازم فاجعه‌بار این مقوله غفلت می‌ورزند؛ این که چگونه باعث نقض یک اصل شرعی قطعی که اختلافی دربارهٔ آن نیست می‌شود. اصلی که ممکن نبود ابتداء آن را نفی کند اما این مخالفت به سبب سهل‌انگاری در دریافت این‌گونه مقوله‌ها رخ می‌دهد.

این‌جا چیزی می‌ماند که باید به آن اشاره شود و آن این است که منع رحمت فرستادن بر کافر معین ناشی از این اعتقاد نیست که آن فرد خاص قطعا هلاک شده و از اهل دوزخ است بلکه این احکام مربوط به نوع کافران است (نه شخص معین) زیرا کفر سببی است برای ورود به دوزخ و کافران اهل دوزخ‌اند اما این کافر به خصوص (مثلا آقای فلانی) فرجام اخروی‌اش

---

۱ به روایت ابوداوود و ترمذی و احمد. ترمذی می‌گوید: این حدیث حسن صحیح است. و ابن العربی و نووی و ابن قیم و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

به خداوند مربوط است و این‌که ما از رحمت فرستادن بر او منع شده‌ایم به دلیل نبودن شرطِ رحمت فرستادن یعنی ایمان است زیرا این دعا مخصوص اهل ایمان است. آن‌که ظاهرش در دنیا بر کفر بوده ما به سبب تحریم وارد شده در شرع از رحمت فرستادن بر او منع شده‌ایم، اما امر او به الله متعال است و اوست که بر اساس کمال علم و حکمت و عدلش بر وی حکم خواهد کرد و آن‌چه این‌جا معتبر است احکام دنیوی کافران است، یعنی اگر کافری از دنیا برود با وی مانند میت مسلمان رفتار نمی‌شود و غسل و کفن نمی‌شود و در مقابر مسلمانان دفن نمی‌شود، به همین صورت استغفار و رحمت فرستادن نیز بر آنان جایز نیست، اما احکام اخروی‌شان به الله متعال سپرده می‌شود.

در حقیقت چنین ایرادی دربارهٔ رحمت فرستادن بر کافران به سبب عدم احساس زشتی کفر و پستی آن در دل وی رخ داده است. او فراموش کرده که کفر بزرگترین کبائر و بدترین عوامل هلاکت و ستم‌ترین ستم‌هاست. بر مسلمان واجب است که زشتی این گناه را احساس کند و این سخن پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ را به یاد آورد که می‌فرماید: «سه چیز است که اگر در [دل] کسی یافته شود شیرینی ایمان را احساس خواهد کرد: این‌که الله و پیامبرش نزد

او از دیگران محبوب‌تر باشند و این‌که شخص را دوست ندارد مگر برای الله و این‌که برگشت به کفر را چنان بد بداند که پرت شدن در آتش را بد می‌داند».[1]

---

۱ به روایت بخاری و مسلم.

(۳۹) جایگزین چیست؟

سوال «جایگزین چیست؟» یکی از مشهورترین پرسش‌هایی است که هنگام انکار منکری معین پرسیده می‌شود. آن‌جاست که خواهان یک جایگزین مناسب می‌شوند؛ چیزی که جای خالی منکری که از آن نهی شده را بگیرد و این پرسشی است در کل مثبت و مشروع، به چند دلیل:

امر نخست: حکمت آن است که برای بی‌نیاز کردن مردم از انجام شر، درهای خیر را به روی آنان بگشایی؛ تا آنان را از جستجوی شر بی‌نیاز کند.

امر دوم: این مراعات طبیعت برخی از مردم است که اگر جایگزینی نبینند بر همان روش قبلی می‌مانند و دیگر نصیحت و وعظ سودی برایشان سودمند نخواهد بود.

امر سوم: ایجاد جایگزین برای منکر باعث کم رونق شدن آن می‌شود زیرا منکر نیز اسباب و عواملی دارد که به سوی آن فرا می‌خوانند و وجود یک جایگزین موازی از تأثیر آن عوامل خواهد کاست و از حرام جلوگیری خواهد کرد.

با تأمل در نفس بشری و حال عموم مردم به تأثیر مثبت جایگزین مباح در محدودسازی شر و منکرات پی خواهی برد و این همان چیزی که امام ابن قیم ملاحظه‌اش نموده و با اشاره به آن می‌گوید: «جدا کردن مردم از چیزهایی که بدان خو گرفته‌اند از دشوارترین کارها برای آنان است، برای همین قسمتی از یک چیز را به آنان می‌دهند تا ترک بقیه برایشان آسان شود

زیرا نفس بشری اگر قسمتی از مراد خود را دریافت کند به آن قانع می‌شود و آن‌گاه اگر ترک باقی‌مانده را از او بخواهند پاسخش به اجابت نزدیک‌تر خواهد بود از آن‌که کاملا حرام می‌شد».[۱]

روش پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ نیز تأکیدی بر این معناست. ارائه جایگزین‌های مشروع بخشی از گفتمان دعوی نبوی است و هرکه در سیرت ایشان تأمل نماید این رویکرد را به وضوح در منهج تربیتی و آموزشی ایشان مشاهده خواهد کرد. ایشان ـ صلی الله علیه وسلم ـ بسیاری اوقات هنگام ذکر حرام به بیان جایگزین مشروع می‌پرداخت زیرا می‌دانست که نفس بشری بر ضعف و محبت جایگزین سرشته شده. از جمله شواهد این امر:

ـ از ابوسعید خُدری ـ رضی الله عنه ـ روایت است که بلال برای پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ خرمای برنی آورد. پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ پرسید: «این از کجاست؟» بلال گفت: نزد ما خرمای نامرغوبی بود پس دو صاع از آن را با یک صاع از این عوض کردم تا برای غذای پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ بیاورم. پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در این هنگام فرمود:

---

۱ أعلام الموقعین (۲/ ۱۱۲).

«وای، وای، عین رباست، عین رباست، چنین نکن اما اگر خواستی خرما [ی مرغوب] بخری، خرمای [نامرغوب] خودت را بفروش سپس آن [خرمای مرغوب] را بخر».[1]

ـ از انس بن مالک روایت است که گفت: اهل جاهلیت دو روز را در هر سال داشتند که در آن به بازی [و شادی] می‌پرداختند، پس هنگامی که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ به مدینه آمد فرمود: «شما دو روز داشتید که در آن بازی [و شادی] می‌کردید، و خداوند به جای آن دو برای‌تان چیز بهتری آورده است: روز فطر و روز قربان».[2]

از روش‌های پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ در این باب، راهنمایی به گفتار یا کردار مناسب پس از هشدار و منع آن‌چه در تضادش است بود، از جمله مثال‌های نبوی در این باره:

ـ «اگر دچار مصیبتی شده نگو اگر این کار را می‌کردم آن‌طور می‌شدم بلکه بگو: الله تقدیر نمود و هر چه می‌خواهد می‌کند».[3]

---

۱ متّفق علیه.

۲ به روایت نسائی و ابوداوود و احمد. بغوی و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

۳ به روایت مسلم.

ـ «نگویید: کَرم، بلکه بگویید انگور».[1]

ـ «نگویید: هر چه الله و فلانی خواست، بلکه بگویید: هر چه الله خواست، سپس هر چه فلانی خواست».[2]

ـ «نگویید: سلام بر الله، زیرا الله خود سلام است، بلکه بگویید: تحیات (بزرگداشت‌ها) از آن الله است و درودها و نیکی‌ها».[3]

---

۱ به روایت مسلم. (امام نووی در شرح این حدیث می‌گوید: سبب کراهیت این است که لفظ «کَرْم» را عرب بر درخت انگور و خوشۀ انگور و مشروبی که از انگور گرفته می‌شد اطلاق می‌کردند. آن را از این روی کرم می‌نامیدند که [خمر] از آن گرفته می‌شد و چون شراب آنان را بر کَرَم و سخاوتمندی وا می‌داشت. از این روی شرع نامیدن انگور و درختش را به این نام مکروه دانسته زیرا ممکن بود با شنیدن این لفظ به یاد خمر افتند و نفس‌شان به آن میل می‌کرد و در آن واقع می‌شدند... همانا انسان مسلمان یا قلب مؤمن شایستۀ این نام است زیرا کَرم از کَرَم مشتق شده و الله تعالی می‌فرماید: همانا کریم‌ترین (گرامی‌ترین) شما نزد الله باتقواترین شماست. شرح نووی بر صحیح مسلم ـ مترجم).

۲ به روایت ابوداوود و احمد. نووی و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

۳ به روایت بخاری.

ـ «کسی از شما نگوید: خداوندت را غذا ده و خداوندت را آب وضو ده و خداوندت را آب ده بلکه بگوید: سرورم و مولایم و کسی نگوید: بنده‌ام (برده‌ام) و کنیزکم، بلکه بگوید: پسرم یا دخترم و غلامم».[۱]

ـ «کسی از شما به سبب زیان [و مصیبتی] که به او رسیده آرزوی مرگ نکند، بلکه بگوید: خداوندا تا وقتی که زندگی برایم بهتر است مرا زنده بدار و مرا بمیران اگر وفات برایم بهتر است».[۲]

ـ بلکه این روش در قرآن کریم نیز حضور دارد، چنان‌که در سخن الله تعالی آمده است:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقُولُواْ رَاعِنَا وَقُولُواْ انظُرْنَا} [بقره: ۱۰۴]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید نگویید راعنا و بگویید انظرنا).

---

۱ متّفق علیه. (لفظ رب در عربی به معنی صاحب به کار می‌رود: مانند رب البیت: صاحب خانه. چنان‌که در فارسی نیز برای اشاره به صاحب از لفظ خدا استفاده می‌کنند: ناوخدای (ناخدا) و... و لفظ عبد یا أمة معنای برده نیز می‌دهد. از این روی رسول خدا صلی الله علیه وسلم توصیه کرده‌اند به جای این الفاظ از لفظی بی‌شائبه استفاده شود و برای صدا زدن بردگان از نام بنده و برده استفاده نشود بلکه آنان را پسرم یا دخترم یا غلامم صدا بزنند. غلام در معنای لغوی به معنای نوجوان است. (مترجم)

۲ به روایت مسلم.

این اشاره‌ای دعوی است که صحابه از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ فهمیده و دریافت کرده بودند و سپس بخشی از گفتمان دعوی آنان شد. برای نمونه، مردی به نزد ابن عباس ـ رضی الله عنه ـ آمد و گفت: من انسانی هستم که معیشتم از کارِ دستم است و من این تصاویر را می‌سازم. ابن عباس گفت: من به تو چیزی نمی‌گویم جز آن‌چه از رسول خدا ـ صلی الله علیه وسلم ـ شنیدم. شنیدم که می‌فرمود: «هر کس تصویری بسازد خداوند او را عذاب می‌دهد تا آن‌که در آن تصویرش روح بدمد در حالی که هرگز نمی‌تواند». آن مرد جا خورد و چهره‌اش زرد شد. ابن عباس گفت: وای بر تو، اگر مجبوری درخت بکش، هر چیزی که روح ندارد.[1]

همین روش دعوی به علمای ربانی رسید. ابن قیم می‌گوید: «از فقه مفتی و خیرخواهی‌اش این است که اگر پرسنده از او دربارهٔ چیزی پرسید و او در پاسخ وی را منع کرد و پرسنده به آن نیاز داشت، در عوض او را به جایگزین راهنمایی کند و این‌گونه دروازهٔ ممنوع را بر وی ببندد و دروازهٔ مباح را برایش باز کند و این رخ نمی‌دهد مگر از سوی عالم خیرخواه دل‌سوز که با خداوند معامله کرده و با علمش با او تعامل کرده است. مثال چنین کسی در میان علما مانند پزشک عالم ناصح در میان دیگر پزشکان است که بیمار را از آن‌چه برایش مضر است

---

۱ متّفق علیه.

حفظ می‌کند و آن‌چه به سود اوست را برایش توصیف می‌کند و این منزلت طبیبان ادیان و پزشکان ابدان است و در صحیح از پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آمده است که فرمودند: «خداوند پیامبری را نفرستاد مگر آن‌که وظیفه‌اش بود تا امتش را به سوی بهترین چیزی که برای آنان سراغ دارد راهنمایی کند و آنان را از بدترین چیزهایی که می‌داند نهی کند». و این کار، خوی پیامبران و وارثانشان بعد از آنان است و شیخ‌مان ـ قدس الله روحه ـ را دیدم که در فتاوای خود تا حد امکان این را رعایت می‌کرد و کسی که در فتاوای ایشان تأمل نماید این را آشکارا خواهد یافت».[1]

اندیشه در جایگزین مباح، دیگران را بر ترک حرام تشویق می‌کند و روی آوردن مردم به آن را می‌کاهد. بنابراین، این امر مهمی است که شایستۀ اندیشه و تلاش بسیار و بذل و اجتهاد بر حسب توان است و از کمال امر به معروف و نهی از منکر است، زیرا ایجاد جایگزین‌های مباح به مثابۀ جلوگیری از گسترش منکرات است. برای نمونه تعاملات بانکی که سرمایه‌گذاری مباح را برای مردم فراهم می‌سازد از بزرگترین عوامل محدود شدن وقوع مردم در منکر ربا است و وجود فضاهایی برای تفریح مباح از مهم‌ترین عوامل دور ساختن مردم از افتادن در منکرات است و وجود شبکه‌ها و برنامه‌های رسانه‌ای مفید و سرگرم کننده و ورزشی و دیگر

---

۱ أعلام الموقعین (۴/ ۱۲۲).

انواع محتوای مفید که نیاز رسانه‌ای مردم را پوشش می‌دهد عرصه را بر برنامه‌های بی‌ارزش تنگ می‌کند و همین‌طور در دیگر مجال‌ها.

چه بسا کسانی که در این زمینه یعنی عرضهٔ جایگزین‌های مشروع و مباح فعالیت می‌کنند از جملهٔ کسانی باشند که پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ آنان را ستوده و فرموده است: «برخی از مردم کلیدهای خیر و قفل شر هستند و برخی از مردم کلید شر و قفل خیرند. پس خوش به حال آن‌که خداوند کلیدهای خیر را به دست او قرار داده و وای به حال آن‌که خداوند کلیدهای بدی را به دست او قرار داده است».[۱]

جستجوی جایگزینِ مناسب از بزرگترین عواملی است که برای گسترش خیر و محدودسازی شر در دوران ما باید به آن توجه کرد و کم کاری در این زمینه اشتباه بزرگی است که هیچ چیزی آن را جبران نخواهد کرد و ناشی از کوته نگری دربارهٔ زندگی مردم و اثر این جایگزین‌ها در نشر خیر و منع شر و کوتاهی در فهم دلالت شرع و مقاصد آن در امر به معروف و نهی از منکر است که تنها به یک روش یا چند مجال خاص محدود نیست. آن‌که شریعت را به شکل فراگیر بررسی کند خواهد دید که همواره جایگزین‌هایی برای حرام مطرح می‌سازد. ابن قیم در تبیین این حقیقت والای شرعی می‌گوید: «الله چیزی را بر بندگانش حرام نکرده مگر

۱ به روایت ابن ماجه. آلبانی آن را حسن دانسته است.

آن‌که بهترش را به جای آن به آنان می‌دهد، همان‌طور که قرعه کشیدن با تیرها را بر آنان حرام ساخت و به جایش دعای استخاره داد و ربا را بر آنان حرام کرد و به جایش سود تجارت را داد و قمار را بر آنان حرام کرد و برنده شدن در مسابقاتی را برایشان حلال کرد که برای دین‌شان سودمند است مانند اسب سواری و شترسواری و تیراندازی و پوشیدن حریر را برای [مردان] آنان حرام ساخت و در عوض پوشیدن انواع لباس‌های فاخر از پشم و پنبه را برایشان حلال کرد و زنا و لواط را بر آنان حرام ساخت و در عوض ازدواج با زنان زیبارو را برای آنان حلال ساخت و نوشیدن مست کننده را برای آنان حرام دانست و انواع نوشیدنی‌های لذیذ و سومند برای روح و بدن را در عوض برایشان حلال کرد و شنیدن آلات لهو از جمله ابزار موسیقی را بر آنان حرام ساخت و به جایش شنیدن قرآن و سبع مثانی را به عوض به آنان بخشید و غذاهای ناپاک را برایشان حرام ساخت و به جایش خوردنی‌های پاک را جایگزین ساخت».[1]

پس تا این‌جا در این مقوله ایرادی نیست و در حد خود هیچ موردی ندارد که به انحراف منجر شود به ویژه اگر با میانه‌روی با آن برخورد شود و به یاد داشته باشیم که فضای بازی را که شریعت در بسیاری موارد برای ایجاد جایگزین مباح پیشنهاد می‌دهد این را نفی نمی‌کند که

---

۱ روضة المحبين ونزهة المشتاقين ابن قيم (۱۸) و نگا: أعلام الموقعين (۲/ ۱۱۳).

برخی از عرصه‌های حرام ممکن است جایگزین مستقیم یا مساوی نداشته باشد، زیرا ممکن است حکمت شریعت بر این باشد که تحریم را به عنوان امتحانی برای طلب خشنودی الله و پاداش اخروی قرار داده باشد و باید یقین داشت که خیر و مصلحت همه‌اش در دوری از حرام است، چنان‌که ممکن است فتوایی از سوی پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ مبنی بر حرام بودن چیزی باشد بدون آن‌که هیچ جایگزینی برایش عنوان شده باشد.

با ذکر آن‌چه دربارۀ تأیید مطالبۀ جایگزین و تأکید بر این‌که از روش‌های اصیل شرعی است، اما باید به وجود برخی عرصه‌های بدون جایگزین توجه داشت.

ایراد از جایی رخ می‌دهد که این عرصه‌ها مورد مراعات قرار نمی‌گیرد و در منطقه‌ای که جایگزین ندارد خواهان عوض می‌شوند و این‌جاست که این مقوله از نقش خود که جستجوی جديِ جایگزین مباحی است که دین مردم را از حرام حفظ می‌کند پا فراتر نهاده و وارد عرصه‌هایی دیگر شده که این هدف در بین آن‌ها نیست، از جمله:

۱ـ توجیه حرام به سبب عدم وجود جایگزین: او اگر حرام آشکاری را ببیند علت آن را نبودن جایگزین معرفی می‌کند یا می‌گوید: جز این چه کار کند؟ اما این عذر مشروعی در شریعت نیست و نبودن جایگزین عذر موجهی برای ارتکاب آن‌چه خداوند از آن نهی کرده نیست. جایگزین‌ها کمکی است برای ترک حرام اما نبودن جایگزین یا ندانستن‌اش برای هیچ‌کس عذرِ انجام گناه نیست.

۲ـ کوچک شمردن امر و نهی مستقیم: بنابراین هرگاه کسی را ببیند که از منکر خاصی نهی می‌کند او و روش او را تحقیر می‌کند زیرا جایگزینی ارائه نداده است و این اشتباه بزرگی است زیرا جستجوی جایگزین به معنای کوچک شمردن وظیفۀ امر و نهی مستقیم نیست. همۀ این‌ها وظایفی شرعی است که یکدیگر را کامل می‌کنند و برای هر کسی که به معروفی امر می‌کند یا از منکری باز می‌دارد شرط نیست که حتما برای مردم جایگزین‌هایی معرفی کند. هرگاه او مردم را نصیحت کرد کار خودش را انجام داده و برای این کار مورد ستایش است و دیگر مطرح کردن این پرسش در برابر او معنایی ندارد جز کم ارزش کردن کار نیکی که انجام داده است.

به ویژه آن‌که امر کنندۀ به معروف و نهی کنندۀ از منکر ممکن است الزاما قدرت ارائۀ جایگزین را نداشته باشد. مسئولیت او چیزی است که در توان او باشد و نمی‌تواند از حدود توانایی علمی‌اش پا فراتر نهد و خداوند نیز کسی را جز به اندازۀ توانش تکلیف نمی‌دهد، بنابراین اگر به اندازۀ توانش خیرخواهی نمود و از حرامی باز داشت، درست نیست که با مطالبۀ جایگزینی که در توان و علم او نیست به وی اعتراض کرد و این نشان دهندۀ ایراد کار برخی است که از هر محتسبی خواهان جایگزین شرعی در همۀ جوانب اقتصادی و سیاسی و فرهنگی‌اند در حالی که این کار صرفا نوعی سنگ‌اندازی است نه یک مطالبۀ مشروع.

۳ـ مطالبۀ جایگزین کاملا برابر: جایگزین صرفا باید مباح باشد نه آن‌که ضرورتا و از همه جهت با چیزی که مردم را از آن نهی می‌کنی برابر باشد. لازم نیست جایگزینی که مطرح

می‌شود به اندازۀ حرام لذت‌بخش باشد زیرا آن‌چه واجب است ترک آن حرام از روی طاعت الله و پیامبر او ـ صلی الله علیه وسلم ـ است و جایگزین‌ها صرفا یک عامل کمکی و آسان کننده است نه آن‌که ضرورتا مانند حرام باشد. از سوی دیگر برخی از حرام‌ها هیچ جایگزین برابری ندارند. برای کسی که از دیدن صحنه‌های حرام جنسی لذت می‌برد نمی‌توان یک شبکۀ شرعی را معرفی کرد که دقیقا همان نیازش را برطرف بسازد و همین‌طور لذتی را که شخص از شنیدن موسیقی می‌برد را ممکن نیست در شنیدن حلال بیابد و لذتی که فرد از انجام زنا می‌برد از همه جهت جایگزین ازدواج مشروع که خداوند قرار داده نیست، زیرا ازدواج آن‌قدر مسئولیت ایجاد می‌کند که در زنا نیست، بنابراین ازدواج از همه نظر شبیه زنا نیست اگر چه نوعی جایگزین شرعی است.

این تأکیدی است برای فهم حقیقت جایگزین‌های شرعی و قرار دادن آن در جایگاه طبیعی‌اش. نباید آن‌قدر دربارۀ جایگزین‌ها مبالغه کرد که به مبدأ تسلیم و اطاعت شرع زیان وارد شود و مسلمان همواره باید به یاد داشته باشد که خیر و برکت در شرع پروردگار است و آن‌چه حرام نموده برای دفع یک زیان راجح است، در نتیجه ترک این حرام برایش آسان می‌شود و جایگزینی که کم‌تر از آن است او را بی‌نیاز می‌سازد و اگر جایگزینی نبود، اطاعت وی از شرع وابسته به آن نیست.

۴ـ سهل‌انگاری دربارۀ جایگزین‌ها: برخی از مردم آن‌قدر دربارۀ ضرورت وجود جایگزین مبالغه می‌کنند که هر چیزی را به عنوان جایگزین می‌پذیرند و در جزئیات حلال و حرام

مربوط به آن دقت نمی‌کنند و دایرۀ رخصت را وسیع می‌سازند و از سر و ته شروط و ضوابط شرعی می‌زنند تا جایگزینی سر هم کنند و چون یک جایگزین یافتند به هر صورت آن را می‌پذیرند و به امید انتشار بیشتر آن نسبت به برخی ضوابط شرعی سهل‌انگاری می‌کنند اما این در حقیقت پا فراتر نهادن از وظیفۀ جایگزین است، زیرا مقصد مشروع، جستجوی جایگزین شرعی مباح است نه یافتن هر جایگزین ممکن! برای نمونه، جستجوی جایگزین شرعی مباح در تعاملات بانکی دلیل نمی‌شود که دربارۀ ضوابط شرعی سهل‌انگاری صورت گیرد به این بهانه که «این بهتر از رباست!» بلکه جستجو باید برای یافتن جایگزین‌های مباح باشد و این همان چیزی است که باعث شده در دوران ما تلاش‌های بسیار بزرگی برای ارائۀ جایگزین‌های شرعی صورت گیرد. همین را می‌توان در عرصۀ رسانه و سرگرمی و هنر گفت؛ یافتن جایگزین مشروع است اما نه به قیمت سهل‌انگاری یا تفریط دربارۀ ضوابط شریعت.

ابن تیمیه دربارۀ بهانه جستن یکی از همین‌ها در جایگزین سازی حرام می‌گوید: «یکی از مشایخ به من گفت که یکی از پادشاهان پارس شیخی را دید که مردم را برای چنین چیزی ـ منظورش مجالس سماع حرام است ـ جمع کرد بود، پس به او گفت: ای شیخ، اگر این راه بهشت پس راه دوزخ کدام است؟».[1]

---

۱ الاستقامة (۱/ ۳۱۷).

به طور کلی یک مسلمان باید به یاد داشته باشد که اگر حرام را ترک می‌کند برای الله است نه این‌که ترک حرام وابسته به وجود یک جایگزین باشد که اگر باشد آن را ترک گوید، اما اگر نباشد حرام را ترک نگوید! و این یکی از ایرادهای مبالغه در عادت دادن نفس به جایگزین خواهی است. این ایراد شبیه به مشکل برخی است که در فهم حکمت خداوند در هر یک از تشریعاتش زیاده روی می‌کنند تا جایی که این حکمت خواهی آنان مانعی برای پذیرفتن برخی از تشریعات در صورت آشکار نشدن حکمت آن می‌شود. همین وضعیت برخی از مردم دربارۀ جایگزین است.

شایستۀ بنده است که یقین داشته باشد هرگاه حرام را برای طاعت خداوند ترک گوید خداوند به او وعده داده که بهتر از آن‌چه ترک کرده را به او عطا خواهد کرد: «تو چیزی را برای تقوای الله عزوجل ترک نمی‌گویی مگر آن‌که الله بهتر از آن را به تو عطا خواهد کرد».[1] و از اُبَی بن کعب ـ رضی الله عنه ـ روایت است که گفت: «بنده چیزی را خالصانه برای الله ترک نمی‌کند مگر آن‌که الله بهتر از آن را از جایی که گمان نمی‌کند به او عطا می‌کند و بنده‌ای [دربارۀ آن]

---

۱ به روایت احمد. آلبانی آن را صحیح دانسته است.

سهل‌انگاری نمی‌کند و از جایی که برایش درست نیست آن را برنمی‌دارد مگر آن‌که خداوند [مصیبتی] شدیدتر را از جایی که گمان نمی‌کند نصیب او خواهد کرد».[۱]

یک مسئله دیگر باقی می‌ماند که باید به آن اشاره شود و آن لزوم مطالبهٔ بدیل از کسانی است که توان ارائه‌اش را دارند نه آن‌که هر منتقد یا محتسبی برای ارائهٔ جایگزین مطالبه شود. چه بسا برای شخصی به درستی آشکار شود که فلان کار اشتباه است یا محصول خاصی بی‌فایده است، اما اگر از او بپرسند جایگزین این محصول چیست در آن لحظه نداند یا از ارائه‌اش ناتوان باشد، این‌جا درست نیست که توصیهٔ درست او را به این بهانه نپذیریم، بلکه لازم است نظر او را چنان‌که هست بررسی کنیم و اگر حق بود بپذیریم سپس به مسئلهٔ بعدی یعنی مطالبهٔ جایگزین شرعی بپردازیم.

از این روی این نقد درستی نیست که علما و دعوتگران را به سبب انکار برخی از اشتباهات ملامت کنیم و بگوییم آن‌ها صرفا به نقد رفتارها مشغول‌اند اما هیچ راه حل و جایگزینی ارائه نمی‌دهند، زیرا چه بسا آن جایگزین اصلا در عرصهٔ تخصص آنان نباشد. بنابراین بر هر نصیحت‌گری لازم نیست که به ارائهٔ همهٔ راه حل‌ها در جنبه‌های گوناگون علمی از جمله طب و مهندسی و علوم بپردازد، و نه در مجال علوم انسانی مانند سیاست و اقتصاد و

---

۱ زهد ابن مبارک (۱/ ۲۱۳).

جامعه‌شناسی و دیگر علوم. این‌جا باید به اهمیت تفاوت گذاشتن میان فقیه و کارشناس و مجال فعالیت هر یک از این دو اشاره کرد.

نقش عالم شریعت نظر در نصوص شرع و استخراج معانی و ادراک احکام موجود در نصوص و سپس پیاده ساختن این احکام بر شرایط واقع است و شاید برای احاطهٔ کامل به شرایط واقع از کارشناسانی کمک بگیرد که جزئیات شرایط کنونی را برای او واضح سازند تا پس از آن به میزان تناسب یا عدم تناسب آن حکم پی ببرد، زیرا «حکم بر یک چیز، فرع از تصور آن است».

بنابراین از فقیه خواسته نمی‌شود که برای همهٔ مشکلات راه حل ارائه دهد، زیرا این از توان او خارج است، و خود این مطالبه به معنای کوچک شمردن علوم و معارف و عدم درک پیچیدگی‌های مربوط به این علوم است. مطالبهٔ فقیه برای حرکت در عرصه‌هایی که عرصهٔ او نیست دعوتی صریح برای تجاوز او به تخصص دیگران است، و اگر چنین کند کار درستی نکرده زیرا بدون علم سخن گفته، سپس آن‌چه ارائه می‌دهد نیز مظنهٔ خطا و توهم است.

تصور این‌که ارائهٔ جایگزین در همهٔ عرصه‌ها مسئولیت فقها یا دعوتگران یا محتسبان است نوعی ساده‌سازی است که وسعت دایرهٔ تخصص‌ها و تنوع معارف را در نظر نمی‌گیرد. این وسعت نیازمند ارتباط معرفتی میان فقها و کارشناسان است.

همین‌طور این را در نظر نمی‌گیرد که تولید جایگزین صرفا بر تئوری پردازی و سخن گفتن استوار نیست، بلکه این قضیه بسیاری اوقات بر تقریر معرفتی محض استوار نیست و بلکه نیازمند قدرت یا توان مالی است. چیزی که در اختیار فقیه یا کارشناس نیست. مثلا نیاز مردم به رسانه‌های متعهد به عنوان جایگزین رسانه‌های مبتذل تنها از طریق سازمان‌هایی که چنین پروژه‌هایی را ارائه دهند امکان پذیر است. چنین پروژه‌ای نیازمند عوامل بسیاری است که از مرزهای تئوری فراتر است. مردم همچنین در برابر بانک‌های ربوی به بانک‌هایی اسلام نیازمندند و این نیز در جهان واقع به صرف اشاره به اهمیتش یا تصور چگونگی به وجود آوردنش پا به عرصۀ وجود نمی‌گذارد. هرگونه کوتاهی در به وجود آمدن این جایگزین‌ها متوجه فقها یا کارشناسان نیست بلکه متوجه دیگران است.

خلاصه آن‌که: با وجود اعتراف به اهمیت فراهم آوردن جایگزین‌های شرعی برای کم کردن از قدرت جذب بسیاری از منکرات، و با اقرار به این‌که این جایگزین‌ها تأثیری ملموس دارند، اما یک مسلمان فراهم بودن جایگزین را شرط پای‌بندی به شریعت قرار نمی‌دهد تا اگر بود به شرع پای‌بند شود و اگر نبود به انجام گناه ادامه دهد! او همواره این را به یاد می‌آورد که بندۀ الله است و در خانۀ امتحان قرار دارد و به یاد می‌آورد که پروردگارش کریم است و از کرم خود اگر کسی چیزی را برای او ترک کند، بهترش را جایگزین خواهد کرد.

(۴۰) جایگاه ایمان قلب است (دلت پاک باشد)

این مقوله دو کاربرد مشهور دارد: کار برد علمی که در کتب عقیده حضور دارد، و کاربرد مردمی که در جامعه شنیده می‌شود.

آن‌چه به کاربرد اول مربوط است: این مقوله هنگام بررسی یکی از مهم‌ترین مباحث نام‌ها و احکام در بحث عقیده مطرح می‌شود. برخی در پیروی از مذهب جهمی‌ها و مُرجِئه ایمان را در قلب می‌دانند و بر این باورند که سخن زبان و عمل جوارح از صمیم ایمان و رکنی از ارکان آن نیست، زیرا ایمان صرفا یک شناخت یا اعتراف یا تصدیق قلبی است و با رفتن آن از قلب، ایمان نیز از بین می‌رود. اعمال اما کامل کننده است و پاداش و مجازات بر اساس آن است ولی از حقیقت ایمان نیست و مسلمان به سبب اعمالش از ایمان خارج نمی‌شود.

این یک مقولۀ عقیدتی مشهور و مخالف اعتقاد اهل سنت و جماعت است که ایمان را بنا شده بر سه رکن می‌دانند: تصدیق قلب و گفتار زبان و عمل اعضای بدن؛ گفتار زبان و عمل جوارح همانند گفتار و کردار قلبی در صمیم ایمان داخل‌اند و ممکن است که انسان به سبب گفتار یا کردار از ایمان خارج شود.

ادلۀ این اختلاف عقیدتی تبیین شده و شبهات مخالفان پاسخ داده شده و این‌جا مجال پرداختن به آن نیست، زیرا از جمله مقوله‌های معاصری که ما به آن می‌پردازیم نیست.

اما کاربرد دوم: این مقوله در سیاقی به کار می‌رود که کار به معنای عقیدتی نخست ندارد و بر اساس فکری خاصی بنا نشده بلکه در سیاق بیان جایگاه ایمان قلبی گفته می‌شود و این‌که ایمان حقیقی همان ایمان قلبی است و برخی از کسانی که ظاهر خوبی دارند ممکن است اعتقاد فاسد و نیت بدی داشته باشند و این معانی پنهان بهتر از آن ظاهر خوب است.

کسی که این مقوله را تکرار می‌کند احتمالا چند مورد را در نظر دارد:

۱ـ اهمیت توجه به جنبۀ قلبی و کار نیک پنهان.

۲ـ اکتفا نکردن به اعمال ظاهری، زیرا ممکن است بسیاری ظاهری نیکو و باطنی ناپاک داشته باشند.

۳ـ برخی از کسانی که در ظاهر بدند ممکن است در باطن بهتر از دیگری باشند.

در حقیقت این امور به طول کلی ایرادی ندارد، زیرا جایگاه ایمان قلبی بسیار بالاست و یادآوری آن و ذکر اهمیتش از اموری مهمی است که بسیاری از مردم نسبت به آن سهل‌انگاری می‌کنند. یادآوری جنبۀ پنهان و مراقب دانستن الله و اصلاح حال نیز، همه از امور مهم است.

همین‌طور برای حکم بر مردم تنها به ظاهر اکتفا نمی‌شود، همچنان‌که ممکن است حال شخص در حقیقت مخالف ظاهرش باشد. همچنین ظاهر تنها معیار برتری مردم بر یکدیگر نیست.

پس این‌ها همه معانی درستی است.

اما چگونه این مقوله که اصلش درست است تبدیل به یکی از مقوله‌های بنیان‌گذار انحراف فکری معاصر شده است؟

ایراد این مقوله به سیاقی مربوط است که این سخن در آن قرار داده می‌شود. هنگامی که بسیاری از مردم این سخن را به زبان می‌آورند آن را در روند درست‌اش یعنی بیان اهمیت باطن یا اهمیت عدم اکتفا به ظاهر به زبان نمی‌آورند بلکه آن را در روندهای فاسد می‌آورند، از جمله:

- **کم اهمیت جلوه دادن اعمال آشکار:** هنگامی که مردم را پای‌بند به اعمال آشکار می‌بینند این مقوله را مطرح می‌کنند.

- **کوچک شمردن گناهان:** هرگاه به سبب یک گناه آشکار نصیحتش می‌کنند این عبارت را تکرار می‌کند: «ایمان در قلب است» [یا دلت پاک باشد] و هرگاه احساس کند که به سبب کوتاهی در برخی از شعائر آشکار مورد انتقاد است این مقوله را به میان می‌آورد.

از روش‌های مشهورِ کوچک شمردن طاعات و گناهان، مقایسه‌های ساده‌انگارانه‌ای است که به روش‌های گوناگون انجام می‌شود، مانند این: شخصی که به نمازش در مسجد اهمیت می‌دهد و شب را به نماز می‌ایستد اما مرتکب برخی از حرام‌ها می‌شود را با کسی مقایسه می‌کنند که در ظاهر کم‌تر دین‌دار است اما در صدقه و کار خیر بهتر است. یا تصویر یک زن

باحجاب را ارائه می‌کنند که مرتکب برخی امور حرام می‌شود، اما در مقابل یکی دیگر را مثال می‌زنند که دربارۀ حجابش سهل‌انگار است اما کارهای نیکی انجام می‌دهد. هدف از این‌گونه مقایسه‌ها ارسال این پیام غیر مستقیم اما عمیق به طرف مقابل است: ایمان در قلب است (دلت پاک باشد) فریب این ظواهر را نخور!

اما تنها با یاد آوردن یک حقیقت به ساده‌انگارانه بودن این‌گونه مقایسه‌ها و نتایج آن پی خواهی برد: این‌که برتری میان مردم تنها بر انجام یک طاعت یا ترک یک گناه خاص صورت نمی‌گیرد بلکه مقایسۀ نهایی بر اساس همۀ نیکی‌ها و بدی‌ها و جمع آن است. برای همین دعوت به حجاب و بیان فضیلت آن معنی‌اش این نیست که هر زن باحجابی بهتر از همۀ زنانی است که در این زمینه کوتاهی می‌کنند. این یعنی او در این زمینه از آنان بهتر است اما وضعیت او در بقیۀ موارد به این مربوط است که چه نیکی‌هایی را انجام می‌دهد و از کدام بدی‌های دوری می‌کند. مردم بر اساس مجموع این عوامل بر یکدیگر برتری می‌یابند.

کوچک شمردن اثر طاعات در محقق شدن مصالح و دور ساختن مفاسد: مانند کسی که دربارۀ دعوت به حجاب و تأثیر آن می‌گوید: ایمان در قلب است، و اثر طاعت را در محقق شدن این مقاصد کوچک جلوه می‌دهد و از این مقوله در راه رد اثر حجاب بر عفت و فضیلت بهره‌برداری می‌کند. حال آن‌که این معنا (ارتباط حجاب به فضیلت) یک معنای قطعی است:

{وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ} [احزاب: ۳۵]

(و چون از آنان چیزی خواستید از پشت پرده از آنان بخواهید. این برای دل‌های شما و دل‌های آنان پاک‌تر است).

اثر حجاب در عفت و طهارت و این‌که یک ابزار مؤثر در این راه است، معنایش آن نیست که هر کس باحجاب باشد حتما عفیف است و معنایش این نیست که هر کس حجاب ندارد عفتش مشکل دارد. حجاب تنها یک سبب مؤثر است، بنابراین مطرح کردن این مقوله برای رد حجاب معنایی ندارد. این در حقیقت قضیه‌ای است که مردم در زندگی روزمرۀ خود با آن روبرویند و بر آنان پنهان نیست. مثلا اگر گفته شود که سیگار تأثیر بدی بر سلامتی به جا می‌گذارد، معنایش این نیست که همۀ سیگاری‌ها وضع سلامتی‌شان بدتر از همۀ غیر سیگاری‌هاست و معنی‌اش این نیست که هرکس سیگار نمی‌کشد کاملا سالم است. این یک قضیۀ بدیهی است و در این سیاق چنین توجیه‌هایی به ذهن هیچ‌کس نمی‌آید زیرا بر مقدمه‌هایی واضح بنا شده است، اما وقتی کار به قضایای شرعی می‌رسد چنین توهمات نادرستی مطرح می‌شود و برخی آن را باور می‌کنند که اسباب خود را دارد، از جمله: ضعف گرامی‌داشت احکام شرعی نزد برخی از مردم، در نتیجه به سبب قدرت هوای نفس این‌گونه توجیهات ضعیفی را می‌پذیرند.

ایراد کابرد این مقوله در چنین سیاقی این است که طبیعت ارتباط جدلی میان صلاح ظاهر و صلاح باطن را در نظر نمی‌گیرد و به این‌که هر یک بر دیگری اثر می‌گذارد توجه نمی‌کند؛ صلاح باطن به صلاح ظاهر منجر و صلاح ظاهر بر صلاح باطن می‌افزاید و قضیه چنان است

که حسن بصری ـ رحمه الله ـ می‌گوید: «ایمان به تظاهر و آرزو نیست، بلکه چیزی است که در دل واقع می‌شود و اعمال آن را تأیید می‌کند». بنابراین ظاهر اگرچه ضرورتا نشانهٔ کمال صلاح درونیِ انسان نیست، اما در اصل انعکاس آن است زیرا ظاهر و باطن در تلازم با یکدیگرند. کسی که باطن خود را اصلاح کند اثر آن بر صلاح ظاهرش نمایان می‌شود و کسی که ظاهرش را اصلاح کند اثر آن در صلاح باطنش دیده می‌شود.

از عوامل کمالِ پاکی درون و موجبات آن، پای‌بندی به واجبات آشکار است، زیرا ایمان قول و عمل است، با طاعت بیشتر می‌شود و با گناه کم می‌شود و این چیزی است که انسان در مواسم خیر مانند رمضان آن را احساس می‌کند. او در این ماه به سبب پای‌بندی به روزه و نماز شب و تلاوت قرآن احساس آرامش و ایمان می‌کند، همین‌طور اگر قلبش زنده باشد در صورت کوتاهی در انجام برخی واجبات در دلش احساس ناخوشی و درد می‌کند.

این پرده از اشتباه بزرگی برمی‌دارد که برخی مرتکب می‌شوند؛ این تصور که میان ظاهر و باطن ارتباطی نیست و با این دو به عنوان دو عرصهٔ متباین و جدا از هم رفتار می‌کنند. این جهل بزرگی در زمینهٔ شرع و کوتاهی بدی در شناخت احوال درون است. شریعت پرده از تلازم میان ظاهر و باطن برداشته است، از جمله این سخن پیامبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ که

می‌فرماید: «بدانید که در بدن تکه گوشتی است که اگر به صلاح آید همهٔ بدن به صلاح می‌آید و اگر فاسد شد همهٔ بدن فاسد می‌شود، بدانید که آن قلب است».[۱]

همچنین در تأکید بر اهمیت ظاهر و باطن و این‌که میزان برتری نزد الله متعال همین است، می‌فرماید: «همانا الله به ظاهر شما و اموال شما نمی‌نگرد بلکه به دل‌ها و اعمال شما می‌نگرد».[۲]

---

۱ متّفق علیه.

۲ به روایت مسلم.

(۴۱) افراط‌گرایی از سلفیت سرچشمه گرفته است

«غلو یک پدیدۀ سلفی است»، یا «تندروی از سلفیت نشأت گرفته» یا «افراط گرایی یک محصول سلفی است» و دیگر عبارت‌هایی که برای رسیدن به یک نتیجه بیان می‌شوند: سلفیت عامل پدید آمدن تندروی است در نتیجه باید تبعات و آثار آن را تحمل کند. تندروها به سلفیت منسوب‌اند و به اصول سلفی استدلال می‌کنند و از شخصیت‌ها و منابع سلفی استناد می‌جویند و این یعنی ایراد از خود سلفیت است.

این مقوله چنان که می‌بینید بر وجود رابطه‌ای میان «تندروی» و «سلفیت» استوار است. این رابطه در انتساب تندروها به سلفیت و بهره جستن آنان از ادبیات سلفی نمود می‌یابد.

خوب، بیایید تغییر کمی در این مقوله ایجاد کنیم و اسلام را به جای سلفیت بگذاریم و نتایج آن را بررسی کنیم:

تندروها خود را به اسلام منتسب می‌دانند و برای تندروی خود از اصول آن بهره می‌برند. آنان برای کارهایشان به ادلۀ قرآن و سنت استدلال می کنند و همۀ این‌ها را به میراث مسلمانان و سخنان صحابه نسبت می‌دهند، بنابراین تندرو ی از اسلام سر چشمه گرفته است!

این ارتباط میان اسلام و تندروی صرفا یک استدلال جدلی و برای الزام طرف مقابل نیست، بلکه حضوری پررنگ در رسانه‌ها و فرهنگ معاصر دارد. بسیاری از رسانه‌های غربی به شکل صریح یا غیر مستقیم اسلام را به تندروی ربط می‌دهند و از این خاستگاه که میان تندروی و

اسلام رابطه‌ای وجود دارد حرکت می‌کنند. زیرا می‌بینند که بسیاری از تندروها خود را به اسلام منتسب می‌دانند و به نصوص و احکام اسلام استناد می‌جویند.

در حقیقت کسی که منتسب بودن تندروها به اسلام و استدلال آنان به نصوص اسلامی را دلیل این می‌دانند که تندروی یک محصول سلفی است، همین کاری را می‌کند که کسانی که تندروی را به اسلام نسبت می‌دهند، انجام می‌دهد و در همان خلل علمی و اشتباه منهجی واقع می‌شود و همانند کسانی که غلو را به اسلام نسبت می‌دهند عدل و انصاف را زیر پا می‌نهد.

برای همین کسی که تندروی و سلفیت را به هم ربط می‌دهد هرگاه بخواهد به کسانی که اسلام و تندروی را به هم مرتبط می‌داند پاسخ دهد، همان دلایلی را مطرح می‌سازد که سطحی بودن ربط تندروی و سلفیت را آشکار می‌سازد.

او خواهد گفت: وجود تندروهایی که به اسلام منتسب‌اند معنایش آن نیست که تندروی به اسلام ربط دارد.

و استدلال تندروها به اسلام معنایش آن نیست که اسلام واقعاً این کارها را تأیید می‌کند.

این پاسخ‌ها چنان که می‌بینید بنابر یک روش موضوعی درست است که فسادِ ربط دادن میان غلو و اسلام را آشکار می‌سازد و آن را ارتباطی غیر علمی و ساده‌انگارانه می‌داند که

جانبدارانه و مبنی بر بی‌انصافی است. اما این در حقیقت همان روشی است که تندروی را به سلفیت ربط می‌دهد که آن هم غیر علمی، ساده‌انگارانه و جانبدارانه و غیر منصفانه است.

بنابراین ربط دادن تندروی به سلفیت به سبب وجود غالیانی که خود را منتسب به سلفیت می‌دانند و از مقوله‌های آن بهره می‌برند و کتاب‌های آنان را می‌خوانند و علمای سلفی را ستایش می‌کنند، روشی ساده‌انگارانه و سطحی و سست است و شایسته نیست توسط کسی مطرح شود که به پژوهش موضوعی احترام می‌گذارد و داوری علمی عادلانه را ارج می‌نهد، زیرا فساد چنین حکمی با اندک نگاهِ عقلی آشکار است.

ایراد کسی که تندروی و سلفیت را به هم مرتبط می‌داند این است که از تمییز مقوله‌ها و افکار و اشخاص از یکدیگر ناتوان است، در نتیجه هرگاه ببیند تندروها به روش سلفی استدلال می‌کنند و سخنان ابن تیمیه را تکرار می‌کنند و به قواعد سلفی معروف استناد می‌جویند مستقیما می‌گوید: پس این یک اندیشۀ سلفی است و باید سلفیت را اصلاح کنیم تا دست به تولید تندروی نزند!

مشکل آنان از این‌جا ناشی شده که نتوانسته‌اند میان خود اصول و حدود عمل آن و سوء استفادۀ تندروها از آن تفاوت بگذارند. واجب آن بود که برای تشخیص حد شرعی معتبر و عبور تندروها از آن به اهل علم مراجعه می‌کردند، اما به جای آن به ضعف علمی تندروها استناد کرده و از آن برای ایراد وارد ساختن در خود سلفیت بهره جسته‌اند.

از این روی، اگر می‌خواهی ثابت کنی که تندروی از سلفیت سرچشمه گرفته، روش صحیح‌اش این است که وجود مقوله‌هایی سلفی را ثابت کنی که خودش نوعی تندروی است؛ هرگاه بر روی آن مقوله [در میان سلفی‌ها] اجماع وجود داشت، این دلیل بر یک تندروی متّفق علیه است. اما اگر محل اختلاف باشد، آن تندروی را به صاحبانش نسبت می‌دهی، سپس آن مقوله را بررسی می‌کنی که آیا یک غلو قطعی است یا یک اشتباه اجتهادی؟ و آیا از نوع اشتباه فردی است یا یک روش فراگیر؟ سپس در مقوله‌هایی که ممکن است دچار بدفهمی شود و میزان حضور آن مقوله در فضای فکری‌شان نظر می‌اندازی و این پرسش را مطرح می‌کنی که آیا ضمانت‌هایی نزد آنان وجود دارد تا آنان را از این بدفهمی‌ها حفظ کند؟

این روش درست در اثبات وجود تندروی در منهج سلفی یا هر گروه دیگری است. اما آیا کسانی که می‌گویند تندروی از سلفیت سرچشمه گرفته هیچ‌یک از این مراحل را انجام داده‌اند؟

بله، برخی از قائلان این مقوله چیزهایی را ارائه کرده‌اند و بر اساس آن ـ اگر چه نا آگاهانه ـ برخی از نصوص شرعی را از قبیل غلو دانسته‌اند، همچنین به بهانهٔ مبارزه با غلو به مصاف برخی از احکام شرعی رفته‌اند و برخی اجتهادات فقهی معتبر را متهم به غلو کرده‌اند و برای اثبات وجود تندروی برخی از احکام و نصوص را مورد حمله قرار داده‌اند. در واقع آنان برای

اثبات وجود غلو در منهج سلفی پرده از این حقیقت برداشته‌اند که مشکل آنان با تندروی نیست بلکه با خود نصوص است!

اما بیشتر قائلان این عبارت هیچ یک از این مراحل علمی را طی نمی‌کنند و بلکه به ربط ساده‌انگارانه تندروها و سلفیت اکتفا می‌کنند.

گروهی دیگر از منتقدان برخی از مقوله‌ها را ذکر کرده و عباراتی را که دلیل بر غلو می‌دانند دچار ایراد می‌بینند که این‌جا مجال بیان و مناقشهٔ آن نیست. تنها این را می‌گوییم که این روشی درست در اثبات ارتباط است، یعنی آن‌که مقوله‌هایی را که به نظرت شامل نوعی غلو ـ نزد یک مذهب یا مدرسه یا عالم معینی ـ است ذکر کنی و سپس بنابر میزان ایرادی که آن گروه در آن واقع شده نقد خودت را بنابر علم و عدل مطرح کنی... این سطح از گفتمان همان چیزی است باید به آن پاسخ گفت، زیرا روش بیانش به گونه‌ای است که ممکن است به وجود یک ارتباط اشاره کرده باشد، بنابراین باید بر اساس علم و انصاف مورد مناقشه قرار گیرد.

اما هنگام تأمل در بیشتر اموری که سلفیت به سبب آن مورد اتهام است و آن را نشانهٔ غلو و تندروی می‌دانند خواهی دید همهٔ آن‌ها نزد عموم فقهای گذشته و حال وجود داشته. بسیاری از اموری که به سبب آن بر سلفیت خرده می‌گیرند در مذاهب فقهی آمده است. این داوری دربارهٔ سلفیت که به سبب مجازات ارتداد و تحریم اختلاط و کافر دانستن نصرانیان و دیگر موارد، آنان را تندرو بدانیم، این حکم را به سوی کسانی متوجه خواهد کرد که طرف

مقابل گمان می‌کند از «تندروی» به دورند. این احکام چنان‌که مخالفان سلفیت گمان می‌کنند هرگز مخصوص سلفی‌ها نیست بلکه امری شایع در میراث شرعی مسلمانان است و بسیاری اوقات در مناطقی است که دربارۀ آن اجماع است یا مذهب جمهور (اکثریت) است.

بنابراین مهم است بدانیم که بسیاری از انتقاداتی که علیه سلفیت مطرح می‌شود و آنان را به غلو متهم می‌سازد برای چیزهایی است که خاص آنان نیست بلکه در میراث شرعی و فقهی مسلمانان موجود است، برای همین نقدی که سکولارها مطرح می‌کنند در این زمینه هماهنگ‌تر است زیرا آنان نقد خود را متوجه یک گروه خاص نمی‌کنند بلکه همۀ روند فقهی را مورد اتهام قرار می‌دهد. آنان محل نزاع را درست فهمیده‌اند اما بحث با آنان بر سر اثبات این است که آیا آن‌چه مطرح می‌کنند واقعا اتهام است یا حقی است که باید مورد پذیرش باشد؟ نزاع ما با آنان بر سر نسبت به این مقوله به میراث فقهی نیست، بلکه دربارۀ درستی این مقوله و رابطۀ آن با غلو است.

خلاصۀ چیزی که باید در نقد اشخاص و جریان‌ها و گروه‌ها مراعتش کنیم، نقد آنان از طریق مقوله‌های آنان و نتایج آن مقوله‌ها و لازمه‌های آن است و میزان ضمانت‌هایی که انضباط شرعی آن مقوله‌ها را حفظ کرده از تندروی و غلو جلوگیری می‌کند. همچنین جداسازی همۀ این‌ها از رفتارهای بشری که در معرض اشتباه و تقصیر است. اصل بر این است که جریان‌ها و مذاهب بنابر رفتار اصحاب آن مورد محاسبه قرار نگیرد، بلکه اصل بر محاسبۀ جریان‌ها

بنابر آرا و اندیشه‌ها و تصوراتی است که قبولش دارند و رفتارهای بشری باید به عنوان قرینه و نشانه‌ای برای پژوهش‌گران باشد تا به جستجوی علتش بپردازند. شاید آن رفتارها واقعا به سبب برخی از مقوله‌های خود آن مذهب باشد و شاید نباشد. بنابراین هر حکمی باید تابع مقوله‌ها باشد نه صرفا رفتارهای منتسبان به آن.

ارائه شده توسط:

مرکز مطالعات اسلامی بینش

www.Binesh.cc

رد شبهات ملحدين

تأسيس ١٣٩٠ هـ.ش

رد شبهات ملحدين

no-atheism.net

islamway1434

no_atheism

no_atheism

asteira